

GREGOIRE DE NYSSSE LA CREATION DE L'HOMME

VII-4 VS

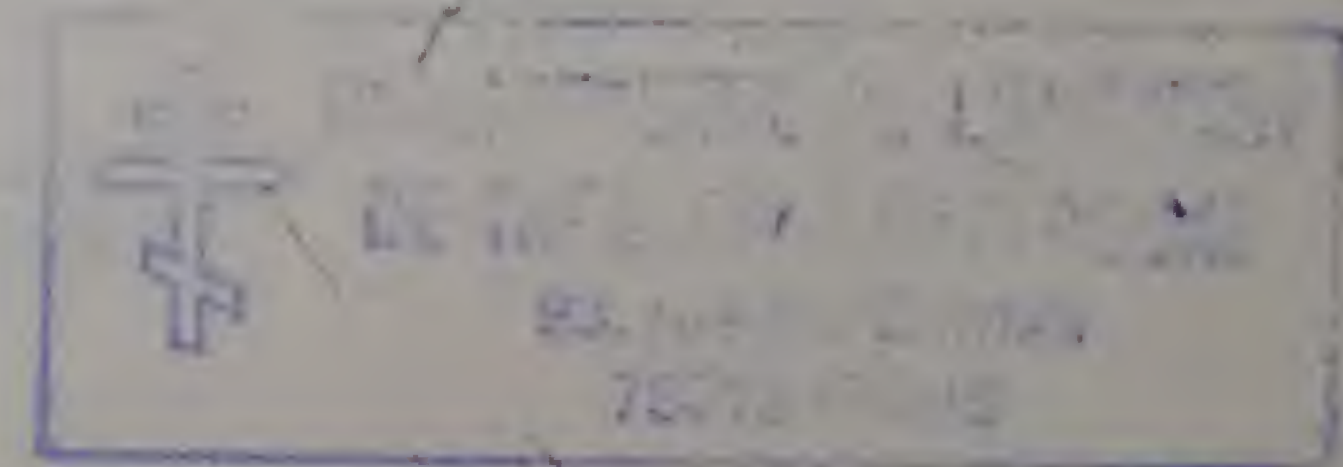
N° 28779



LES PERES DANS LA FOI DDB

Grégoire de Nysse

La création de l'homme



Vous trouverez dans ce livre :

- Un des textes les plus importants de Grégoire de Nysse, qui veut apporter le sens chrétien de l'homme. L'introduction permet d'en percevoir la signification.

A la suite du texte, vous trouverez :

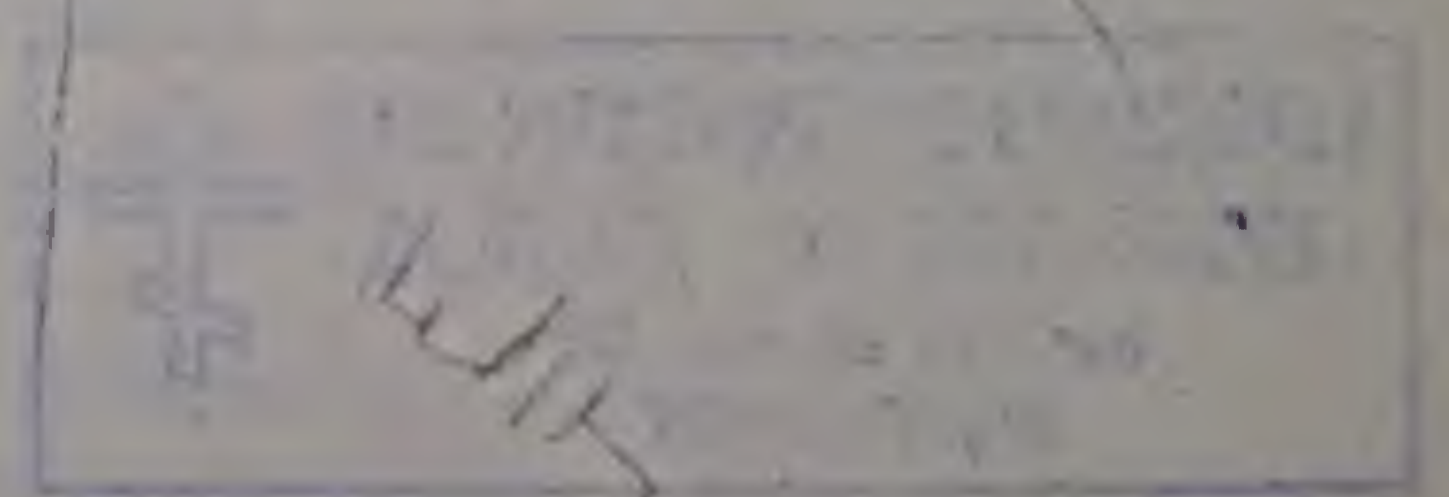
- Les idées-forces qui se dégagent du livre
- Une table des principales citations bibliques
- Une bibliographie raisonnée.

28779

Grégoire de Nysse

La création de l'homme

Introduction par
J.-Y. Guillaumin et A.-G. Hamman
Traduction par
J.-Y. Guillaumin,
agrégé de l'Université



Collection « Pères dans la foi »

DESLÉE DE BROUWER

*La présente collection est publiée sous la responsabilité
de l'Association J.P. Migne
17, rue d'Alembert, Paris 14^e*

© Desclée De Brouwer
ISBN: 2-220-02382-6
ISSN: 0180-7439

Sommaire

Introduction

Grégoire de Nysse et la culture
L'anthropologie grecque
Grégoire de Nysse et l'Écriture
Grégoire de Nysse et le livre de la Genèse
Analyse du traité
Principaux thèmes
Contenu du traité

Saint Grégoire de Nysse:

La Création de l'homme

Idées-forces de la «Création de l'homme»

Grégoire de Nysse et la Bible
Dieu et la création
La création
L'homme

Index des citations bibliques

Bibliographie sommaire

INTRODUCTION

Il y a mille six cents ans, Grégoire de Nysse, dans la force de l'âge — il a 45 ans — et la plénitude de son génie, publie le traité sur la *Création de l'homme*. Modestement, il prétend simplement achever l'œuvre de son frère, Basile, qui vient de mourir et qui avait commenté l'œuvre des cinq premiers jours de la création, dans l'*Hexaemeron*, en neuf homélies, sans traiter de la création de l'homme. Grégoire envoie son traité à son frère Pierre, le cadet de tous deux, évêque de Sébaste, Sivas, aujourd'hui en Turquie.

Dans son traité de la *Création de l'homme* comme dans sa *Catéchèse de la foi*, Grégoire est soucieux de pénétrer le donné de la foi avec toutes les ressources de son intelligence et de sa culture. Loin d'opposer la raison à la révélation, il l'utilise pour mieux l'interpréter et en cerner la nouveauté.

Grégoire de Nysse et la culture

Homme de son temps, Grégoire récapitule en lui toute la culture de l'Antiquité : il a passé de longues années à acquérir une formation philosophique dont les piliers sont les œuvres des grands penseurs grecs ; il a étudié la rhétorique en cette époque très marquée par la « seconde sophistique », et l'on voit revenir dans son œuvre des thèmes constamment développés par les rhéteurs. Il est ouvert aux

connaissances scientifiques de son temps: les mathématiques euclidiennes, avec tout ce que leur a apporté la tradition (cf. chapitre 22, vers la fin), l'astronomie (ch. 21), la musique (à laquelle il emprunte très fréquemment des images); la médecine enfin, qui semble le passionner (elle est partout présente, et tout le chapitre 30 lui sera consacré). Ses maîtres en ces domaines semblent être surtout le grand stoïcien Poséidonios ¹ et le grand médecin stoïcisant Galien ².

La lecture du traité sur la *Création de l'homme* manifeste avec clarté la lucidité avec laquelle Grégoire utilise l'héritage culturel de son époque. S'agit-il d'être un homme moderne, ouvert aux dernières découvertes scientifiques, il l'est, et avec enthousiasme: la foi de Grégoire n'est pas celle du charbonnier; il aime l'expérimentation scientifique. En revanche, là où les réponses de la doctrine stoïcienne donnent prise à la discussion et à la contestation, là où le christianisme va plus loin que toute philosophie, Grégoire s'envole aux ailes de la mystique: la foi de Grégoire, véritable explication du monde, se rit de la philosophie, et parfois de façon sarcastique: en témoigne le traitement qu'il réserve aux tenants de la métempsychose dans le chapitre 28. Car on pourrait dire, paraphrasant Pascal, que «la vraie sagesse se moque de la sagesse».

L'anthropologie grecque

Héraclite d'Ephèse, Socrate, Platon, Aristote, les premiers stoïciens, Poséidonios, puis tous les syncrétismes de l'époque tardive, telle est la chaîne de tous ces hommes qui, du VI^e siècle avant J.-C. jusqu'au IV^e de notre ère, ont tenté de répondre à la question: «qu'est-ce que l'homme?» La tendance profonde de l'esprit grec est de situer l'homme, «microcosme» («petit monde»), par rapport au monde, «macrocosme». L'homme, pour les stoï-

ciens, est une partie de cet univers soumis au Destin, et dont toutes les composantes sont solidaires. A l'intérieur de l'être humain lui-même, tout est dans une harmonieuse solidarité: au «poste de contrôle» de l'ensemble, l'âme, «comme une araignée au centre de sa toile» disaient les stoïciens, veille au bon fonctionnement général, grâce aux ramifications que constituent les sens.

On sent bien tout ce que doit Grégoire à cette anthropologie assez répandue parmi les esprits de son temps — encore que sa sérénité fût âprement discutée par certaines écoles, comme celle des Sceptiques. Il accepte en effet cette conception qui fait de l'être humain le résultat d'une organisation supérieure, caractérisé d'abord par la puissance de son intelligence, et découvreur de penseurs nouveaux. L'espèce humaine domine autant le règne animal que celui-ci est au-dessus du règne végétal et des minéraux. D'ailleurs, l'homme est remarquablement organisé par le finalisme de la nature. Toute une morale pratique, de plus, est véhiculée par ce stoïcisme vulgarisé, morale que Grégoire n'a cure de rejeter, puisqu'elle manifeste souvent des analogies assez sensibles avec celle du christianisme.

Seulement, pour l'école stoïcienne, l'homme est si bien partie prenante du monde que, volontairement ou non, il ne peut que s'y fondre totalement. La vie humaine est comme une pièce de théâtre dont nous sommes les acteurs: la seule chose qui dépende de nous est de bien jouer le rôle qui nous a été imparti par le Destin. Dès lors, quelle liberté reste-t-il à l'homme, puisque, à y bien regarder, «les choses qui ne dépendent pas de nous», pour reprendre les expressions d'Epictète, sont bien plus nombreuses que «les choses qui dépendent de nous», lesquelles, au fond, se ramènent à la simple acceptation de notre destinée.

1. Début du premier siècle avant J.-C.

2. II^e siècle après J.-C.

Grégoire de Nysse et l'Écriture³

Grégoire nous a laissé des commentaires de la Genèse, de l'Exode, des Psaumes, de l'Ecclésiaste et du Cantique des cantiques. Son exégèse du Nouveau Testament est moins abondante. Nous avons déjà publié ses commentaires des *Béatitudes* et de l'*Oraison dominicale*.

Les divers thèmes bibliques — Exode, Cantique, Béatitudes — tracent toujours pour Grégoire l'itinéraire spirituel, la marche vers Dieu. Grégoire cherche dans l'Écriture le fondement et le modèle de l'ascension, à travers les purifications intérieures, vers le mystère inaccessible de Dieu, dévoilé dans le Christ.

Comme Jean Chrysostome, Grégoire part du sens littéral et de l'histoire, mais il n'en est pas prisonnier. Il cherche les liens entre les réalités de l'histoire et l'économie du salut. Seul le dessein de Dieu permet d'atteindre le sens théologique du texte et de découvrir sa cohérence. Il lui importe de découvrir les articulations qui constituent l'*akolouthia* du dessein de Dieu. «Le mot *akolouthia* désigne à la fois la suite matérielle du texte de la Bible, la liaison nécessaire des réalités de l'histoire du salut et la correspondance analogique, qui existe entre les deux plans» dit Jean Daniélou.

Il lui faut donc examiner le sens littéral pour dégager l'enseignement spirituel. Cet effort d'interprétation, Grégoire l'appelle *théôria*, recherche d'interprétation spirituelle. La *théôria* n'est pas d'abord une contemplation parce que «les ascensions ne donnent pas à l'âme la vision et la saisie immédiate de la réalité», mais elle progresse vers la vision de l'Invisible.

Il s'agit aussi pour Grégoire de confronter l'Écriture avec la réflexion afin de résoudre les apparentes contradictions qui peuvent se rencontrer, en discernant l'enchaînement en profondeur qui conduit en réalité «vers un seul et même but, grâce à la puissance divine» (*Création de*

3. Pour chaque texte de la collection nous nous interrogerons, dans les notes de travail, à la fin du livre, sur la manière dont l'auteur utilise l'Écriture.

l'homme, préface). Une lecture biblique sans effort philosophique et théologique semble impossible à Grégoire.

Les ressources de l'intelligence et de la philosophie servent de levier, mais l'objet — ou plutôt le sujet — de leur investigation n'est pas de leur ordre, mais est donné précisément par l'Écriture, le message que son Auteur nous transmet. L'herméneutique grégorienne s'évertue à intégrer «sens littéral et sens théologique, histoire et contemplation».

Grégoire revient avec prédilection sur ce thème. «La pauvreté de notre nature est impuissante à voir le principe de la sagesse qui se manifeste dans chacun des êtres; considérer cependant un certain enchaînement des faits, suivant l'ordre fixé par le Créateur, telle est la contemplation intériorisée accessible, avec quelques conjectures, à ceux qui savent observer comme il faut l'enchaînement» (*Hexaemeron*).

Dans la *Création de l'homme*, l'évêque de Nysse est préoccupé de cerner d'abord le sens littéral du rédacteur humain et l'enchaînement des événements. Il remarque que le sens littéral lui-même peut avoir une signification métaphorique, qui n'est pas le sens spirituel, ce qui avait échappé à l'école d'Alexandrie et lui permet de prendre ses distances par rapport à son maître Origène.

«On trouve chez Basile et chez Grégoire de Nysse, dit J. Daniélou, un type d'exégèse qui n'est ni l'exégèse allégorique d'Alexandrie ni l'exégèse littérale d'Antioche mais un effort pour concilier les données théologiques et la pensée scientifique. Or cette exégèse concordiste n'a d'antécédent que chez Acade de Césarée.»

Cette quête d'infini chez Grégoire de Nysse n'est tributaire ni de Platon ni d'Aristote, elle est inscrite dans la révélation divine, elle se trouve dans «la parole finie du Dieu infini», parole qui polarise toute la marche vers le Dieu de la béatitude et la béatitude de Dieu. «La conception grégorienne de l'infini divin — comme celle d'Hilaire de Poitiers — est impensable en dehors de la révélation biblique».

Le rôle de l'exégèse est de mener le croyant à l'au-delà

de l'exégèse, au silence de la contemplation. Grégoire l'exprime dans un texte admirable, le jour de son ordination. « Supposons quelqu'un, dans la chaleur de midi, cheminer la tête brûlée par le soleil, qui aspire toute l'humidité du corps. Rude est le sol que foulent les pieds, la route est pénible, ardue. Soudain voici une fontaine. Les eaux coulent, limpides et transparentes. En abondance les flots s'offrent doucement pour étancher la soif. Va-t-il s'asseoir près de cette source et se mettre à philosopher sur sa nature, en scruter l'origine, le comment, le pourquoi, et le reste... ou plutôt, ne va-t-il pas « balancer » tout cela, se pencher pour approcher ses lèvres des eaux vives et remercier Celui qui lui en a fait le don ? Imiter donc cet assoiffé. »

Grégoire de Nysse et le livre de la Genèse

Pour Grégoire comme pour Basile, la Genèse fournit une doctrine sur le monde et sur l'homme, dans leurs rapports avec Dieu. Elle met à la portée du plus grand nombre la magnifique ordonnance de l'univers ; elle permet à ceux qui abordent ces problèmes par l'intermédiaire de sa pensée d'acquérir la connaissance du monde, tel qu'il a été créé par la vraie sagesse, qui est celle de Dieu (Préface de la *Création de l'homme*).

Grégoire ne cherche pas le sens de la création et de l'homme dans quelque cosmologie mais dans le livre du « Commencement ». Là Dieu nous fait découvrir que la création est moins œuvre de puissance que d'amour. L'homme surtout lui apparaît comme « la merveille du monde, qui dépasse en grandeur tout ce que nous connaissons ».

Il ne sera pas sans intérêt de comparer l'enseignement de Grégoire dans la *Création de l'homme* et celui de sa *Catéchèse de la foi*, postérieure sans doute de quelques années, et qui a paru, en 1979, dans la collection *Pères dans la foi*.

Dans la *Catéchèse*, la création en tant qu'œuvre de Dieu lui paraît bonne en soi. Le paradis dont parle la Genèse lui semble plus un état qu'un lieu. Si l'homme connaît des

maux, ceux-ci ne peuvent venir de Dieu, qui agit toujours avec bonté. Le mal ne peut provenir que de l'homme, de sa liberté, qui agit contre sa nature profonde, celle qui lui a été donnée, lors de la création.

Analyse du traité

Le traité se divise en trois grandes parties :

— *la thèse* — philosophique (1-15) : La vision de l'homme dans sa double parenté avec Dieu et avec l'univers. Vision d'abord idéale, hors de l'expérience historique.

Grégoire n'est pas un naïf, un optimiste inconditionnel. Il connaît le pessimisme des tragiques grecs mais ne s'y attarde pas. Il préfère s'en prendre aux stoïciens, qui font de l'homme un microcosme, une image non de Dieu mais du cosmos, ce qui finit par absorber l'homme dans un panthéisme matérialiste.

— *l'antithèse* — biblique (16-20). Face aux philosophies, la Révélation décrit l'homme « créé à l'image et à la ressemblance de Dieu ». Loin d'opposer comme Philon et Origène les deux récits de la création, Grégoire s'efforce de les harmoniser.

Le premier récit présente la préexistence de l'homme dans l'intention de Dieu : l'homme comme Dieu le voit, le projette dans son intention et dans son terme et son achèvement historique. Nous sommes ici hors de l'histoire et du temps dans l'intemporalité du mystère de Dieu.

Le second récit, au plan de l'histoire et du devenir, selon le thème de la progression cher à Irénée, est le temps de l'expérience historique.

— *la synthèse* — (21-30). Le devenir du temps est donné à l'homme pour atteindre et réaliser le dessein que Dieu avait conçu. Ce sera l'achèvement, l'accomplissement, l'accession à la perfection (Grégoire emploie tous ces mots) de l'homme : aussi bien de l'Humanité, parvenue enfin au Plérôme (c'est-à-dire, en grec, à la Plénitude), que de chaque individu humain, renaissant de la mort. Comment cela

s'accomplira, c'est un mystère : il faut s'en remettre à Dieu et à sa toute-puissance. Conformément à l'enseignement de Paul, la résurrection marquera pour Grégoire l'achèvement de la création universelle, et la fin du temps, désormais inutile au perfectionnement de l'homme. Tout sera accompli, tout sera rétabli (c'est le sens du mot «apocatastase», «rétablissement») dans sa dignité première, qui prendra une forme nouvelle. Débarrassé des contingences de la matière, l'Univers s'ouvrira à la liberté du Christ. On voit ce que la pensée de Grégoire peut avoir, pour ainsi dire, de teilhardien ou plus justement ce que Teilhard a de grégorien.

Principaux thèmes

L'archétype et l'image

Tous les auteurs sont d'accord pour reconnaître la place centrale que la doctrine de l'image occupe dans le traité sur la *Création de l'homme* et dans toute l'anthropologie grégorienne. Elle est, dit Leys, «la clef de sa doctrine spirituelle, la pièce maîtresse de sa spéculation théologique, l'argument décisif de sa polémique contre Eunome». Elle est «point de départ et but de toute l'histoire humaine», ajoute W. Völker.

Le paradoxe de la transcendance divine est qu'elle puisse se communiquer. Dieu donnant ne peut que tout donner s'il fait participer l'homme «à tous ses biens». Dieu se donne lui-même, ce pourquoi l'image contient nucléairement tous les attributs de Dieu, sa nature comme ses énergies, y compris son caractère d'incompréhensibilité. Le mystère insondable de l'âme humaine est le reflet de l'incompréhensibilité de Dieu.

Archétype et image ne se distinguent donc pas par leur «nature» ni leurs qualités mais par leur mode d'existence, l'un est créé, l'autre incréé. La différence essentielle est que l'un est, l'autre a.

Ressemblance et différence entre l'archétype et l'image peuvent se situer en des directions différentes. Dans le

traité de la *Création de l'homme*, Grégoire étudie le thème sur le terrain ontologique, avec une ouverture sur le déroulement du temps et du devenir. La différence entre créé et incréé a comme conséquence de situer l'homme dans le temps et le changement, Dieu est immuable et n'est pas soumis au temps.

La mutabilité de l'homme, qui constitue sa nature historique, s'exprime d'abord :

— dans sa création même, qui est passage du non-être à l'être, modification pour celui que Dieu fait exister.

— dans la prévision divine. En créant l'homme libre, Dieu se doit d'en mesurer les conséquences, de prévoir le mauvais usage et les infidélités.

— la division en sexes s'inscrit dans cette économie du devenir, du changement et du temps. Elle caractérise l'économie de la mutabilité et du temps mais s'achèvera avec elle.

La sexualité n'est pas la conséquence d'une faute ou d'une chute mais d'une condition, d'une nature temporairement muable et fragile, soumise au conditionnement du temps (avec la procréation). Ce caractère surajouté et provisoire de la sexualité entre dans l'ordre providentiel pour le développement de notre être.

D'où une certaine ambiguïté, connaturelle au devenir humain, où la sexualité et la passion sont à la fois conséquence d'une déficience de la liberté (péché), et bienfait indéniable pour l'homme.

La pensée de Grégoire s'exprime en deux phrases capitales : «Nous sommes image mais dans la puissance presciente de Dieu qui, dès l'origine, crée l'humanité comme un seul corps.» En même temps nous ne devenons image que peu à peu, par le choix de la liberté, rendu nécessaire par notre condition temporelle (ch. 22). Chaque individu participe à sa manière personnelle «à toutes les activités par lesquelles la nature divine est figurée chez celui qui est à son image. L'Esprit habite semblablement en tous» (ch. 16).

Grégoire insiste sur l'unité des hommes, des origines à la fin du temps. «Toute l'humanité qui s'étend des premiers

hommes aux derniers est une image unique de Celui qui est» (ch. 16). L'image est donc la collectivité humaine dans son achèvement, le Christ total, tel qu'il sera réalisé à la fin du temps, tel que l'artiste-créateur le voit dès le premier instant.

Grégoire de Nysse tire du double récit de la création deux conclusions essentielles :

— un seul homme, appelé Adam c'est-à-dire «le terreux», désigne l'ensemble de l'humanité. Il s'agit donc d'une appellation collective. L'évêque de Nysse rejoint ici l'exégèse la plus moderne.

— l'humanité est à comprendre comme un tout. Comme telle, elle est l'image unique de Dieu. En Dieu l'image équivaut à la totalité concrète de l'humanité, au corps mystique en son entier tel que le déroulement du temps le mènera à sa pleine stature et à son plérôme.

La chute et le mal (ch. 20)

Alors que dans un passage, Grégoire semblait sacrifier à la thèse platonisante de Plotin sur la responsabilité de la matière (ch. 12), il place la matière hors d'accusation dans le désordre du monde : elle est en soi indifférente, elle prend beauté ou laideur selon la détermination de la liberté humaine.

La pensée de Grégoire sur l'origine du mal tient en deux propositions :

— le péché est l'œuvre de la liberté.
— l'homme a péché «par manque d'expérience», manque de discernement, égarement, ignorance. Ce qui rapproche curieusement Grégoire des thèses d'Irénée (cf. *Prédication apostolique*). Le péché s'introduit dans l'homme par la séduction du plaisir. Le plaisir s'insinue insidieusement comme le serpent de la Genèse, et devient ainsi «la racine de tous les maux» (ch. 20).

La liberté humaine permet à Grégoire d'apporter sa réponse au classique problème du mal. Si le mal existe dans le monde, si l'homme est soumis au péché, c'est qu'il a tourné le dos à l'éclat de la lumière du Bien ; le miroir que nous sommes a délibérément refusé de remplir sa fonc-

tion (ch. 12). Dieu n'est pas la cause du mal, pas plus que ne l'est quelque principe manichéen du mal. Certes, l'homme a été victime de Satan et de ses ruses (ch. 20) ; mais le responsable du mal est l'homme lui-même, qui a succombé à la tentation.

Le temps

La longue reconquête par l'homme de sa dignité première rend compte du rôle du temps dans l'anthropologie de Grégoire (ch. 22). Si Dieu, de toute éternité, a conçu le «plérôme» humain, le temps est nécessaire à l'homme dans sa progression vers l'achèvement de son espèce. Certes, il est en un certain sens la marque de la déchéance humaine : l'homme, tournant le dos à Dieu, glisse aussi hors de l'éternité dans le domaine du temps. Il n'en reste pas moins qu'il a son rôle à jouer dans l'économie du salut : comme le temps est nécessaire au mûrissement de la moisson (fin du ch. 22), il est également indispensable à l'épanouissement de l'humanité et de la création tout entière, délivrée des douleurs de l'enfantement ; cet épanouissement une fois atteint, le temps, désormais inutile, disparaîtra au moment de l'apocatastase, c'est-à-dire dans la restauration universelle et finale.

La théologie de l'histoire, chez Grégoire de Nysse dont les modernes ont relevé l'actualité, se ramène à trois caractéristiques essentielles :

— elle est *théologique*. Elle s'enracine dans le mystère du Dieu de la révélation. C'est là que l'homme surtout trouve l'explication de son origine, de sa structure et de sa destinée.

— elle est *christologique*. Grégoire montre dans ses études le rapport entre le Christ et le temps, entre sa structure ontologique d'Homme-Dieu, sa condition historique, «l'immixtion du divin dans l'humain», modèle et prémices de la transformation et de la ressemblance du corps total, ce qui éclaire le sens et la fin de l'histoire et du temps.

— elle est *eschatologique* (tendue vers la fin). En distinguant nettement les deux plans de l'éternité et du temps,

ce qui est en Dieu et ce qui est soumis au devenir, Grégoire esquisse une théologie de l'homme et de l'histoire jusqu'à l'achèvement. Anthropologie qui est en même temps une eschatologie : réalisation à travers le temps du Christ total, dans l'Image parfaite, unique et universelle⁴.

J.-Y. Guillaumin et A.-G. Hamman

4. Le lecteur trouvera dans *Connaissance des Pères*, cours par correspondance, n° 4 un exposé de la théologie spirituelle de Grégoire de Nysse. Ed. Desclée De Brouwer, 1982.

Contenu du traité

Préambule : *Lettre de Grégoire à son frère Pierre. Hommage à Basile. Bien qu'indigne, Grégoire va compléter son œuvre. Le paradoxe de l'homme.*

Chapitre 1 — « La nature particulière du monde ; ce qui a précédé l'apparition de l'homme. »

Pesanteur et légèreté. Fixité et mouvement. Terre et ciel. Caractère intermédiaire de l'air et de l'eau. La terre est fixe, mais soumise à l'évolution ; le ciel, qui n'évolue pas, n'a pas de fixité : ainsi, ni l'un ni l'autre ne saurait être Dieu. La terre avant l'apparition de l'homme : une beauté sans maître...

Chapitre 2 — « Pourquoi c'est après la création du monde, et le dernier, que fut créé l'homme. »

Les merveilles de l'univers (minéraux, végétaux, animaux) sont faites pour l'homme qui doit les dominer : il est donc logique que leur création précède l'apparition de l'homme. Les deux principes qui se mêlent dans la création de l'homme : le divin et le terrestre.

Chapitre 3 — « La nature humaine est plus précieuse que toute la création visible. »

Si Dieu « improvise » la création de l'univers et de ses merveilles, il n'entreprend celle de l'homme qu'après avoir défini ses finalités et préparé sa matière, ce qui montre que Dieu attache plus de prix à l'homme qu'au reste de ses œuvres.

Chapitre 4 — « La création de l'homme signifie son pouvoir de domination sur l'univers. »

La noblesse de l'âme humaine, qui se manifeste dans sa liberté, témoigne de la supériorité de l'homme, image de Dieu, créature royale, promise à la domination de l'univers.

Chapitre 5 — « L'homme est l'image de la royauté divine. »

Fait à l'image de Dieu, l'homme doit lui ressembler parfaitement par la pureté, la sérénité, la béatitude; comme chez Dieu, on trouve aussi dans l'homme la parole et la pensée, l'amour, de même que la vue et l'ouïe.

Chapitre 6 — « Examen de la parenté de l'esprit avec la nature. Au passage, réfutation de la doctrine des Anoméens. »

C'est son esprit qui dirige toutes les activités de l'homme; il est d'une unique substance, comme est unique la substance divine, ce que ne veulent pas admettre les Anoméens.

Chapitre 7 — « Pourquoi l'homme est naturellement dépourvu de défenses et totalement démuni. »

Si l'homme est moins bien armé pour la vie que les autres animaux, c'est évidemment parce que la nature a choisi de susciter sa créativité en le privant des défenses immédiates qu'elle a données aux animaux.

Chapitre 8 — « Pourquoi l'homme se tient droit. Les mains sont faites pour la parole. Considérations philosophiques sur les différentes sortes d'âmes. »

La stature verticale de l'homme, témoignage de sa noblesse, lui permet en outre le libre usage de ses mains; celles-ci servent... au langage, ce qui sera examiné à la fin du chapitre. Différents principes vitaux: « nature » chez les végétaux, « âme » chez les animaux, « esprit » chez l'homme, en qui se récapitulent toutes ces forces vitales. Confirmation de cet enseignement stoïcien par celui de Paul aux Ephésiens. Retour au thème de la main, condition du langage de l'homme.

Chapitre 9 — « L'homme, par sa constitution, possède les organes nécessaires à la parole. »

L'esprit, qui est incorporel, ne peut par lui-même communiquer avec l'extérieur; d'où la nécessité de la parole. Le mécanisme de la parole: étude physiologique.

Chapitre 10 — « L'activité de l'esprit s'exerce par les sens. »

L'esprit contrôle le langage; l'ouïe et la vue, et tous les sens, font pénétrer jusqu'à l'esprit les données du monde extérieur, et lui permettent ainsi d'exercer ses activités. Comparaison: l'esprit est une ville immense dont les sens constituent les différentes entrées.

Chapitre 11 — « On ne peut intellectuellement rendre compte de la nature humaine. »

L'esprit humain ne peut être défini ni comme composé ni comme incomposé: en réalité, image de Dieu, il est incompréhensible comme Dieu lui-même est incompréhensible.

Chapitre 12 — « Localisation du principe directeur de l'âme. Physiologie des larmes et du rire. Considérations tirées de l'observation de la nature sur les rapports de la matière, de la nature et de l'esprit. »

L'esprit ne se trouve renfermé ni dans le cœur ni dans le cerveau, ce qui n'empêche pas que les affections de ces organes aient des répercussions sur le fonctionnement de l'esprit. Explications physiologiques de certains phénomènes comme le chagrin, avec les soupirs et les larmes, la joie, avec le rire. Mauvaise interprétation du texte de l'Écriture: celle-ci ne place pas dans le cœur le principe directeur de l'âme. Le corps est un instrument de musique animé par l'esprit, qui, par nature, doit le gouverner.

Chapitre 13 — « Sommeil, bâillements, rêves: étude de leurs causes. »

La vie est toujours soumise au mouvement qui fait alterner les états opposés: veille et sommeil, état de relâchement des sens, durant lequel la nourriture est distribuée dans le corps. Explication du mécanisme du bâillement. Conclusion: rapports entre l'esprit et l'organisme. Les rêves sont pure imagination, et non œuvre de l'esprit, qui dans le sommeil, le cède à l'irrationnel, sous lequel, pourtant, il est toujours bien vivant, comme le feu couve sous le tas de paille. Les rêves prémonitoires s'expliquent par l'action de la mémoire. Il faut distinguer les songes prophétiques qui sont envoyés par Dieu. De façon générale, les rêves sont influencés par les dispositions physiques dans lesquelles on se trouve, et singulièrement par les maladies, mais aussi par les dispositions morales.

Chapitre 14 — « L'esprit ne doit pas être situé dans telle ou telle partie du corps. Distinction des mouvements du corps et de l'âme. »

L'esprit est en contact avec l'ensemble du corps. Il peut arriver que, contrairement à la normale, il se mette à obéir aux sens: l'être actif obéit, l'être passif commande. Rappel: il y a trois sortes de forces vitales (cf. ch. 8); il ne faut pas en conclure que dans l'homme, être supérieur, il y ait une combinaison de plusieurs âmes.

Chapitre 15 — « L'âme est proprement, et c'est ce que désigne le sens exact du mot, le siège de la raison; dans les autres acceptions de ce mot, il n'y a que communauté de terme. La force de l'esprit est répandue dans l'ensemble du corps, et en contact avec ses parties d'une façon adaptée à chacune. »

Quand on parle d'« âme » des plantes ou des animaux, on commet un abus de langage; il faudrait parler d'« énergie vitale ». Les animaux étant ainsi inférieurs à l'homme, il est logique qu'ils lui servent de nourriture. Au reste, ce n'est pas le sujet: on parle du mode d'union de l'esprit et du corps: il faut constater qu'il reste mystérieux.

Chapitre 16 — « Étude de cette parole de Dieu: "Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance." Quel est le sens du mot "image"? Et peut-on parler de ressemblance avec un Dieu bienheureux et que rien n'affecte, à propos d'une créature soumise aux passions et à la mort? Enfin, comment se fait-il que l'image se présente comme homme et femme, alors que cela n'existe pas dans le modèle? »

La vision de la philosophie grecque, pour laquelle l'homme est un « microcosme » où se retrouvent les éléments du monde, est bien pauvre face à la pensée biblique, qui voit en l'homme l'image de Dieu. Il faut résoudre une apparente contradiction : si l'homme, créé à l'image d'un Dieu parfait, est pourtant plein d'imperfections, c'est que sa raison est l'élément primordial, tandis que tout ce qui le rapproche de l'animal, et notamment la sexualité, est secondaire. Créé à l'image de Dieu, l'homme accède à la plénitude de tout bien : sa liberté notamment rejoint la liberté de Dieu. Mais n'étant que l'image de Dieu, il faut bien qu'il se distingue de son créateur, comme l'effigie de César se distingue de César lui-même : c'est le sens de la division des sexes, caractère qui n'est pas essentiel à l'humanité. Le premier homme est un tout englobant l'ensemble de l'humanité encore à venir.

Chapitre 17 — « Réponse à l'objection suivante : si la procréation est une conséquence de la faute, comment se serait multipliée la vie humaine, si les premiers hommes étaient restés sans péché ? »

Enoncé de l'objection. La réponse : il faut partir de l'épisode des Sadducéens (Lc 20) : un raisonnement simple permet d'en déduire que la vie humaine à l'origine était purement angélique, et que, comme les anges se multiplient sans sexualité, l'homme aussi, s'il avait échappé à la faute, se serait multiplié sans la procréation charnelle, d'une façon mystérieuse. Retour à la question de la division des sexes (cf. fin du ch. 16) : elle s'explique par la prévoyance divine, qui sait d'avance que l'homme sera déchu, et qui modifie en conséquence les plans qu'elle avait faits pour la multiplication de l'espèce humaine.

Chapitre 18 — « Les passions irraisonnables qui nous affectent viennent de notre parenté avec la nature des animaux privés de raison. »

L'homme partage avec les animaux non seulement la sexualité mais aussi d'autres caractères ; aux instincts animaux correspondent les passions humaines, qui ne font certes pas disparaître en l'homme la ressemblance divine, mais qui peuvent aller jusqu'à dévoyer sa raison. Celle-ci d'ailleurs peut inversement transformer des défauts en qualités. On observe malheureusement le contraire la plupart du temps ; ce qui n'empêche pas les saints de faire resplendir la beauté divine. Exemples empruntés à la Bible. La résurrection nous débarrassera, non seulement de la sexualité, mais aussi de l'obligation de nous nourrir.

Chapitre 19 — « Contre ceux qui font de la nourriture et de la boisson les biens dont nous espérons jouir, sous prétexte que l'Ecriture dit qu'à l'origine, dans le Paradis, c'est en cela que consistait la vie de l'homme. »

Quand la Bible parle de manger et de boire, c'est le besoin de goûter à la parole de Dieu qu'elle suggère d'assouvir. Le même sens figuré doit être donné au récit du Paradis, et aux fruits des arbres du jardin. Opposition entre l'arbre de vie et l'arbre de la tentation.

Chapitre 20 — « La vie du Paradis. L'arbre défendu. »

Sens biblique du mot « connaissance ». L'arbre interdit est d'une beauté trompeuse, et un mélange de bien et de mal, dans lequel le mal est le plus fort.

Chapitre 21 — « Ce qui fonde l'espérance de la Résurrection, ce n'est pas tant la proclamation qu'en fait l'Ecriture, que la nécessité même des choses. »

Le bien est toujours plus fort que le mal : comme le mal est l'imperfection même, il ne peut être que fini, dans la mesure où l'infini est une qualité de la perfection ; dès lors, tout mal ne peut que déboucher sur le bien, comme l'ombre débouche sur la lumière. C'est la promesse du retour au bonheur des origines.

Chapitre 22 — « Contre ceux qui demandent pourquoi, si la Résurrection est un si grand bien, elle ne se produit pas maintenant, mais n'aura lieu, selon notre espérance, qu'après la révolution du temps. »

Si la Résurrection n'est pas immédiate, c'est que la Sagesse divine en a ainsi disposé dans l'intérêt de l'homme. Aux objections, la Bible apporte une réponse : il faut du temps pour que la nature humaine parvienne à son accomplissement, à sa plénitude : raison pour laquelle l'homme est soumis, dans sa condition présente, aux lois de la sexualité. Quand l'humanité sera parvenue à son accomplissement, le temps aussi s'arrêtera, et ce sera le moment de la résurrection. Cela vaut bien un peu de patience... Imitons donc Abraham et les Patriarches, imitons le Psalmiste, l'été viendra, avec la surabondance de ses récoltes, à condition que nous sachions préparer la moisson.

Chapitre 23 — « Si l'on admet que le monde a eu un commencement, on doit nécessairement admettre qu'il aura aussi une fin. »

La logique et l'Ecriture s'accordent à affirmer que le monde aura une fin ; même si cela reste mystérieux, on ne doit pas se laisser ébranler par certaines objections, suivant lesquelles la matière, coéternelle à Dieu, ne saurait connaître de fin. La réponse à cette objection se fonde sur la toute-puissance divine, capable aussi bien de créer toutes choses que de les renouveler par la résurrection.

Chapitre 24 — « Réfutation de ceux qui disent que la matière est coéternelle à Dieu. »

Le chapitre précédent a fait appel au sens du mystère ; il faut maintenant disputer logiquement. La substance corporelle est produite par la réunion de qualités qui tirent leur origine de la nature incorporelle, c'est-à-dire que la matière est créée par le Divin.

Chapitre 25 — « Comment amener quelqu'un qui est hors de l'Eglise à croire à l'enseignement de l'Ecriture sur la Résurrection. »

On peut affirmer que l'Ecriture dit vrai quand elle nous fait espérer la Résurrection, si elle dit vrai sur des choses que l'on peut vérifier (et

c'est le cas: la prédiction de la ruine de Jérusalem en est un exemple), même si ce sont des choses, incroyables que la prédiction des récoltes estivales à un ignorant; d'ailleurs la résurrection est annoncée par les miracles du Christ: guérison de la belle-mère de Simon — guérison du fils d'un fonctionnaire royal — guérison de l'hémorroïsse et résurrection de la fille du chef de la synagogue — résurrection du fils de la veuve de Naïn — résurrection de Lazare — résurrection de Jésus lui-même: tous ces passages de l'Écriture prouvent le bien-fondé de la foi en la Résurrection.

Chapitre 26 — « La résurrection n'est pas une chose invraisemblable. »

Dieu garde toujours, même après sa mort, l'homme en sa main toute-puissante, et ne saurait être embarrassé pour ressusciter un homme dont le cadavre aurait été brûlé, dévoré, ou de quelque autre façon anéanti.

Chapitre 27 — « Après la dissolution de son corps, qui retourne aux éléments premiers du tout, chaque homme peut reprendre à cette masse commune l'intégralité de ce qui lui appartient en propre. »

Énoncé de l'objection. Réponse par un exemple: les différentes têtes d'un troupeau commun peuvent être rendues à leur propriétaire particulier. Ainsi, l'âme est fort capable de retrouver les éléments du corps qui lui correspond, grâce aux signes particuliers qui les distinguent, et qui sont indélébiles. L'âme peut donc faire que se réunissent à nouveau les éléments constitutifs du corps qui lui correspond, de la même façon que les petites boules de mercure se rassemblent spontanément. Chaque ressuscité est comme une plante particulière qui tire de l'ensemble des sucres terrestres la sève qui lui convient. Un mort dont le corps a été détruit peut ressusciter, de même que la semence humaine est capable de donner un homme adulte.

Chapitre 28 — « Contre ceux qui affirment que les âmes préexistent aux corps, ou au contraire que les corps sont créés avant les âmes. Réfutation des fables sur la métempsychose. »

Position du problème. Ces deux hypothèses vont être brièvement réfutées: l'idée grecque de la préexistence de l'âme, liée à celle de la métempsychose, entraîne comme conséquence logique la dégradation incessante de l'être, qui, d'homme, ne peut que finir comme végétal, et même dans le néant, si l'on pousse la logique jusqu'au bout: absurdités que tout cela, et absurde aussi la doctrine inverse. Ce sont deux excès entre lesquels se tient la vérité.

Chapitre 29 — « Où l'on établit que l'existence de l'âme et celle du corps ont une seule et même origine. »

Si l'homme est véritablement composé de deux parties, âme et corps, il faut bien admettre que temporellement ces deux parties n'ont qu'une seule origine, sous peine de ne plus pouvoir affirmer l'unité du

composé. Comme dans le grain de blé se trouve déjà l'épi, dès la conception, l'homme existe tout entier en puissance: l'embryon ne manifestant encore ni forme ni âme humaine, est pourtant déjà corps et âme tendant vers leur achèvement. En effet l'embryon, produit par des corps vivants, ne peut être que vivant, comme le montrent d'ailleurs ses mouvements et sa chaleur. Chair, os, cheveux ne sont pas visibles dans l'embryon: l'âme n'y a pas encore l'activité de l'âge adulte; elle y agit pourtant: l'âme est déjà à l'œuvre dans l'embryon humain pour permettre la croissance.

Chapitre 30 — « Bref exposé d'une théorie médicale sur la constitution du corps humain. »

La constitution de l'organisme a été étudiée par les savants; mais la foi chrétienne peut également fournir des lumières. Il y a trois sortes d'organes: ceux qui sont indispensables à la vie, ceux qui en assurent le bien-être, ceux qui en assurent la transmission. Il s'agit ici d'étudier les différentes parties de l'organisme, qui est régi par trois forces essentielles: chaud, froid, mouvement. L'art avec lequel la nature a construit l'organisme pour permettre l'activité des sens. Le mélange des os et de la chair. Ossature et articulations; rôle de la volonté dans le mouvement. Rôle du cerveau, du cœur, du foie. Répartition des tâches. Le foie est la source du sang qui nourrit le corps. Le cœur et le poumon; mécanisme de la respiration. Rôle primordial du cœur; l'appétit. La nourriture; sa répartition dans le corps. Rôle du foie. Rôle du cerveau, des méninges et de la moelle épinière. Leurs protections, et celles du cœur. Dans la nature, chaque plante tire du même suc terrestre la sève qui lui convient: de même, chaque organe du corps transforme selon ses besoins la nourriture qui lui parvient. Retour au sujet essentiel (cf. ch. 29): l'âme et le corps ont la même origine, ils existent tous deux semblablement dès la conception; ils évoluent ensuite. C'est ainsi que l'œuvre du sculpteur, progressivement dégrossie, parvient à sa forme définitive. Notre être se modèle de la même façon, progressivement. Cette évolution est rendue nécessaire par le mal, qui empêche la perfection de se manifester dès l'origine.

Saint Grégoire de Nysse

La création de l'homme

*A Saint Grégoire de Nysse*¹

*Ce livre fut écrit par l'illustre Grégoire,
Cet esprit supérieur, frère du grand Basile.
Sitôt celui-ci mort en douloureux trépas,
Comme un cocher son frère au char de la sagesse
Monte, et le prend en main, mortel semblable à Dieu.
De Basile il achève éloquemment les œuvres².
Il fallait en effet exposer bellement
Comment fut modelé l'homme en sa création.
De sa bouche s'écoule une huile d'abondance,
Dont la limpidité se répand en parfums...*

1. Il s'agit ici d'une épigramme façonnée par quelque admirateur. La traduction donne une idée du style ampoulé des vers grecs, où abondent les emprunts à Homère.

2. Basile meurt en 379, et la *Création de l'homme* est de la même année 379.

*Grégoire, évêque de Nysse,
à son frère Pierre¹,
serviteur de Dieu*

Hommage à Basile

Si l'argent devait être la récompense d'une vertu supérieure, toutes les richesses du monde, comme dit Salomon, ne suffiraient pas à égaler ta vertu; il est bien au-dessus des honneurs de l'argent, le respect que l'on doit à ta sainteté! Mais voici la sainte fête de Pâques, et la coutume veut que je t'apporte, témoignage de mon affection, un cadeau que j'offre à ta Grandeur. Ce cadeau, homme de Dieu, est bien pauvre à l'égard de celui qu'il faudrait t'offrir; du moins n'est-il pas disproportionné à mes possibilités. Il s'agit d'un traité que ma pauvre intelligence a eu bien de la peine à tisser, comme un vêtement misérable. Son sujet pourra sembler bien hardi à beaucoup; je n'ai pourtant pas cru qu'il soit hors de propos. Le seul homme qui ait jamais conduit sur la création de Dieu une réflexion digne de son objet, c'est celui qui a été véritablement créé selon Dieu, celui dont l'âme a été formée à l'image du Créateur: j'ai nommé Basile, notre père² et notre maître à tous deux.

1. Le plus jeune frère de Basile et de Grégoire.

2. Père dans la foi, frère (aîné) par la chair.

L'étude dont il est l'auteur met à la portée du plus grand nombre la magnifique ordonnance de l'univers, elle permet à ceux qui abordent ces problèmes par l'intermédiaire de sa pensée d'acquérir la connaissance du monde tel qu'il a été créé par la vraie sagesse, qui est celle de Dieu.

Bien qu'indigne, Grégoire va compléter son œuvre

Pour ma part, je ne saurais avoir assez d'admiration pour lui, et cependant il m'est venu à l'esprit d'ajouter à l'étude de ce grand homme ce qui y manquait; non que je veuille altérer son travail en le falsifiant (quelle impiété ce serait d'outrager la grande voix de celui sous le patronage duquel nous mettons nos paroles); mais pour que l'on voie bien qu'il ne manque rien à la gloire du maître chez les disciples. On sait qu'il manque à ses *Six Jours*³ l'étude de l'homme: si aucun de ses disciples ne se chargeait du soin de combler cette lacune, cela ne manquerait pas sans doute de donner prise aux reproches contre la grande gloire de Basile: il n'a pas eu, dirait-on alors, la volonté de faire naître chez ses auditeurs l'habitude de la réflexion. Mais justement, j'affronte ici, dans la mesure de mes possibilités, la tâche d'exposer ce qui manque à son traité; si l'on trouve dans mon travail quelque chose qui ne soit pas indigne de l'enseignement de ce grand homme, c'est toujours au maître qu'il faudra en rapporter le mérite; mais si mon ouvrage n'atteint pas à la sublimité de sa doctrine, on ne devra pas l'accuser de n'avoir pas eu la volonté de former la méthode de ses disciples; il ne saurait tomber sous le coup de ce reproche; et c'est moi qui devrai rendre des comptes à la critique, à cause de l'étroitesse de mon cœur, trop petit pour accueillir la sagesse du maître.

3. Grégoire paraît présenter son traité comme la suite des *Six Jours* de Basile, ouvrage qui commentait les six jours de la Création, d'après la *Genèse*. Voir Introduction à la *Genèse*, commenté par Jean Chrysostome (*Pères dans la foi*.)

Le paradoxe de l'homme, et sa noblesse

D'ailleurs, c'est un sujet d'une extrême importance que je me propose d'étudier; parmi les merveilles du monde, aucune ne saurait le reléguer au second rang: peut-être même surpasse-t-il tout ce que nous connaissons, parce que, de toutes les créatures, aucune n'est à la ressemblance de Dieu, excepté l'homme; aussi la bienveillance du lecteur me vaudra-t-elle d'emblée son indulgence, même si mon exposé est très inférieur à ce qu'il faudrait. De tout ce qui touche à l'homme — son passé tel que le voit notre foi, l'avenir que lui promet notre espérance, sa condition présente — rien ne devra échapper à mon examen: on pourrait me convaincre de manquement à ma promesse, si, me proposant de faire l'étude de l'homme, je laissais de côté un point important de mon sujet. Pour ce qui est des contradictions qui semblent se manifester dans l'homme, lequel n'avait pas à l'origine des caractères identiques à ceux que présente maintenant sa nature, et ceci, sans que l'on puisse voir entre ces différents états un enchaînement nécessaire, il convient de tirer de l'enseignement de l'Écriture, mais aussi des réflexions dont est capable l'intelligence, le moyen de les concilier. L'ensemble de mon livre rejoindra ainsi l'ordre dans lequel s'enchaînent ces apparentes contradictions, qui tendent en réalité vers un seul et même but; c'est de cette manière que la puissance divine trouve une espérance pour ce qui n'avait plus d'espérance, une solution à ce qui était insoluble.

Pour la clarté de l'exposé, j'ai pensé qu'il serait bon de faire précéder chaque chapitre de son sujet, ce qui doit te permettre, en peu de mots, de savoir chaque fois le fondement de l'argumentation, et ceci dans tout l'ouvrage.

CHAPITRE I

Etude de la nature particulière du monde¹ Exposé, relativement facile, de ce qui a précédé l'apparition de l'homme

Constitution du monde : pesanteur et légèreté — fixité et mouvement — terre et ciel

« Voici le livre de la Genèse du ciel et de la terre », dit l'Ecriture (cf. Gn 2, 4) : quand fut achevé l'ensemble du monde visible, et que les êtres furent séparés et gagnèrent chacun la place qui lui est propre ; quand le cercle que forme le corps céleste vint contenir l'univers, la région centrale du monde étant occupée par les corps que leur pesanteur attire vers le bas, c'est-à-dire par la terre et l'eau, qui se contiennent et se soutiennent mutuellement. Une solide liaison entre les choses ainsi créées fut instituée dans la nature par l'industrie et la puissance divines, qui tenaient les rênes de l'univers, grâce à l'action de forces doubles : la fixité et le mouvement, par lesquels l'industrie divine fait naître ce qui n'existait pas encore et maintient en vie ce qui existe : autour de la partie immobile de la nature à laquelle sa pesanteur interdit tout déplacement, comme autour d'un axe fixe, elle lance le mouvement de rotation

1. Ce chapitre développe une cosmologie que l'on doit attribuer à Poséidonios, l'un des plus grands esprits du Moyen Stoïcisme (135-51). Né à Apamée en Phrygie, ce philosophe, géographe, mathématicien, savant universel, fut le maître de Cicéron à Rhodes. On sent, à la lecture de l'ensemble du présent traité, tout ce que Grégoire doit à sa pensée. Ici, la cosmologie de Poséidonios, qui tentait de reformuler et de préciser, en s'aidant de la pensée d'Aristote, les doctrines classiques de l'ancien Stoïcisme, est reprise par Grégoire dans les premières pages ; mais c'est pour se prémunir bien vite contre les excès de cette vision du monde qui aboutit au risque de diviniser le ciel ou la terre, que Grégoire va rapidement insister sur le fait que la terre et le ciel, sujets au mouvement ou à l'altération, ne peuvent être divins.

très rapide de la sphère céleste, comme une roue, et, l'une par l'autre, elle les maintient toutes deux dans une union indissoluble: la substance en rotation, à cause de la rapidité de son mouvement, enserme dans un cercle l'élément dense, c'est-à-dire la terre, tandis que la solidité et la fermeté de cet élément, grâce à la fixité qui lui interdit tout déplacement, accroissent sans cesse la vitesse de révolution de ce qui tourne autour de lui. Chacune de ces deux substances, séparées par les forces en action chez elles, a reçu une caractéristique dominante: pour l'une la fixité naturelle, pour l'autre la translation circulaire privée de fixité. Ainsi, la terre ne se départit jamais de sa stabilité, elle ne change pas de place; le ciel, quant à lui, n'abandonne ni ne relâche jamais la force de son mouvement. Voilà les éléments premiers que la sagesse du Créateur a établis dès l'origine comme principes du mécanisme du monde. Et voici ce que veut montrer, à mon sens, la parole du grand Moïse², «au commencement Dieu créa le ciel et la terre» (Gn 1, 1): c'est du mouvement et de la fixité qu'est issue toute la création visible, tout ce que la volonté divine amène à l'existence.

Caractère intermédiaire de l'air et de l'eau

Maintenant, comme le ciel et la terre sont diamétralement opposés, parce que les forces que l'on voit en activité en eux sont des forces contraires, ce qui dans la création est intermédiaire entre ces contraires participe en partie à la nature des éléments voisins, et constitue le moyen terme entre ces extrêmes: ainsi se trouve manifestée l'union naturelle que permet cet intermédiaire entre ces contraires: l'éternelle mobilité, la subtilité de la substance ignée, on les trouve imitées, en quelque sorte, par l'air, dans sa légèreté naturelle et sa disposition au mouvement; ce n'est pas à dire, pourtant, qu'il y ait en lui altération de la communauté de nature avec les éléments qui sont fixes: car,

2. La tradition attribue à Moïse la rédaction de la *Genèse*. Voir Introduction à la *Genèse* de Jean Chrysostome (même collection).

s'il ne demeure pas dans une éternelle immobilité, on voit bien aussi qu'il n'est pas toujours à se répandre dans un flux éternel; mais que les propriétés qu'il partage avec ce qui est différent de lui en font une sorte de limite entre des forces d'activité contraire, car en lui se mêlent et se distinguent tout à la fois les éléments que leur nature sépare. De la même façon, les qualités doubles de la substance humide la mettent en harmonie avec chacun des deux éléments contraires: sa pesanteur qui l'attire vers le bas manifeste une nette communauté de nature avec l'élément terrestre; mais, comme elle participe à une force active de fluidité et d'écoulement, elle n'est pas entièrement différente de la nature en mouvement: il y a ainsi une sorte de mélange, de réunion des contraires, c'est-à-dire de la pesanteur qui se transforme en mouvement, et du mouvement qui ne rencontre pas d'obstacle dans un corps lourd, en sorte qu'il y a rencontre des éléments qui sont par nature les plus séparés, et qui parviennent à l'unité par l'intermédiaire des moyens termes.

La terre est fixe, mais soumise à l'évolution; le ciel, qui n'évolue pas, n'a pas de fixité

Il y a plus: pour être précis, on doit dire que la nature même des éléments opposés n'est pas non plus entièrement sans mélange des propriétés de leur contraire, étant donné que, à mon sens, il y a une inclination mutuelle de tous les éléments du monde visible les uns vers les autres, et qu'au sein de la création tout est animé du même souffle³, même quand on découvre en elle les éléments opposés et leurs propriétés. Car le mouvement se laisse non seulement concevoir selon le changement de lieu, mais observer dans l'évolution et l'altération; et inversement, la nature qui n'est sujette à aucun déplacement n'admet pas le mouvement d'altération: inversant donc les propriétés,

3. La «conspiration universelle» est un thème classique du stoïcisme: dans une sorte de «sympathie universelle», toutes les choses et tous les êtres «respirent à l'unisson».

la sagesse de Dieu a mis dans l'éternellement mobile ce qui échappe à l'évolution, et dans l'immobile l'évolution⁴.

Ainsi, ni l'un ni l'autre ne saurait être Dieu

C'est assurément sa prévoyance qui conçoit une telle organisation: il s'agissait d'éviter que cette propriété de la nature divine qui consiste à échapper à l'évolution et au déplacement, appliquée à l'un des éléments que l'on voit dans la création, puisse faire prendre la créature pour Dieu. Car il n'est plus possible d'accorder le caractère de la divinité à ce qui est soumis au mouvement ou à l'altération. Voilà pourquoi la terre est fixe, mais n'échappe pas à l'évolution; et pourquoi le ciel qui, au contraire, ne connaît pas l'évolution, n'a pas non plus de fixité: il s'agit pour la puissance divine de maintenir, par des nœuds solides, l'évolution liée à la nature fixe, le mouvement à la nature qui échappe à l'évolution, et de rapprocher entre elles ces deux sortes de substances en inversant leurs propriétés, pour montrer qu'elles n'ont rien à voir avec le divin tel qu'on le conçoit: comme on l'a dit, on ne saurait reconnaître pour une nature divine ni ce qui n'a pas de fixité, ni ce qui est sujet à l'altération⁵.

La terre avant l'apparition de l'homme: une beauté sans maître...

C'est de cette façon que toutes choses sont arrivées, chacune en ce qui la concerne, à leur achèvement. Comme le

4. Grégoire sollicite ici quelque peu le thème stoïcien de la conspiration universelle pour arriver à en tirer que cette espèce d'osmose universelle introduit forcément de la mobilité jusque dans l'immobile, du changement jusque dans l'immuable. Aucun élément de la nature n'est entièrement immobile ou immuable; ces deux qualités, essentielles au divin pour la philosophie antique, excluent ainsi l'idée que le ciel ou la terre puisse être Dieu; le vrai Dieu seul les possède. Il s'agit pour Grégoire de disqualifier le panthéisme des stoïciens en le montrant philosophiquement mal fondé.

5. La Création est fondamentalement soumise à la loi de l'évolution et du changement, ce qui la distingue radicalement de la nature divine, seule éternelle et immuable. Thème de prédilection chez Grégoire: cf. ch. 13 au début; mais aussi par exemple *Catéchèse de la foi* ch. 6, pp. 36-37 dans la même collection.

dit Moïse, «le ciel et la terre furent achevés» (Gn 2, 4), ainsi que tous les intermédiaires; et chaque chose reçut les ornements de la beauté qui lui est propre. Il fut donné au ciel les astres et leur éclat; à la mer et à l'air, ce qui nage et qui vole; à la terre, toutes les variétés de plantes et de bestiaux, qu'elle enfanta en masse, par la puissance qu'elle tenait de la volonté divine. Il y avait abondance de beautés sur la terre, qui avait fait pousser les fruits en même temps que les fleurs; et dans les prés, abondance de toute végétation. Tous les rochers, tous les sommets, tous les versants et toutes les plaines, et toutes les vallées, se couronnaient de verdure nouvelle, et de la splendide variété des arbres: à peine sortis de terre, ils s'élevaient à la perfection de la beauté. Joie, naturellement, dans tous les êtres: on voyait bondir les animaux que le commandement divin avait appelés à la vie: par troupeaux et par espèces, ils vagabondaient dans les taillis. Tous les asiles ombragés, partout, retentissaient du gazouillement des oiseaux chanteurs⁶. La mer, naturellement, offrait un spectacle comparable: elle était, à ce moment-là, toute sérénité, toute tranquillité, dans le rassemblement infini de ses vagues; les abris et les ports, qui, selon la volonté divine, s'étaient creusés d'eux-mêmes sur les côtes, unissaient la mer à la terre ferme. La tranquillité du mouvement des flots répondait à la beauté des prés; sous une brise légère et favorable, un frémissement léger effleurait la surface. Toute la richesse de la création, tant terrestre que marine, était prête; mais il manquait le bénéficiaire de ces biens⁷...

6. Tout ce développement sur les beautés de la nature reprend les thèmes familiers aux rhéteurs anciens et manifeste l'influence de la Seconde Sophistique sur Grégoire. On pourra le comparer par exemple avec le célèbre roman de Longus, *Daphnis et Chloé*, qui présente sur le même thème un développement extrêmement proche (I, 9, 1), où figurent les mêmes expressions (les «oiseaux chanteurs» par exemple). Toutefois, on voit ici combien l'influence de la poésie biblique se fait sentir chez Grégoire, qui se livre à une méditation poétique sur le premier chapitre de la *Genèse*.

7. La création est faite pour l'homme: idée stoïcienne (surtout chez Cicéron et Philon d'Alexandrie), que Grégoire n'a pas de peine à harmoniser avec la conception biblique.

CHAPITRE II

Pourquoi c'est après la création du monde, et le dernier, que fut créé l'homme

Les merveilles de l'univers sont faites pour l'homme qui doit les dominer

A ce moment-là, cette grande chose, et précieuse, qu'est l'homme¹, n'avait pas encore pris sa place dans le monde. Il n'aurait pas été naturel, en effet, que le maître parût avant les sujets: mais il fallait d'abord que fût préparé le royaume, après quoi il était logique qu'apparût le roi, quand le créateur de l'univers eut préparé un trône pour le futur². Voici la terre et les îles, la mer, et au-dessus la courbe du ciel, comme un toit; toutes sortes de richesses avaient été déposées dans cette demeure royale. Quand je parle de richesses, j'entends toute la création, toutes les plantes et tout ce qui pousse, tout ce qui possède des sens, une respiration, une âme. Mais si, dans le calcul de cette richesse, il faut aussi prendre en compte toutes les matières que leur belle couleur a fait paraître précieuses aux yeux des hommes, comme l'or et l'argent, et les pierres qui suscitent l'amour des hommes: tout cela, le créateur l'a caché en abondance dans le sein de la terre, comme dans un trésor royal³. C'est dans ces conditions qu'il fait apparaître l'homme dans le monde: les merveilles de l'univers trou-

1. L'expression est de Platon, mais elle s'accorde bien avec la vision biblique de l'homme: voir par exemple *Psaume* 8, 6.

2. L'homme est le but de la création tout entière, dont le mouvement régulièrement ascendant n'est dirigé que vers lui. C'est une idée fondamentale de Grégoire. L'anthropocentrisme stoïcien est ici rejoint et dépassé par la vision chrétienne de la création.

veront en lui leur contemplateur et leur maître; ainsi, jouissant de ces merveilles, il aura l'intelligence de son bienfaiteur⁴, et la beauté et la grandeur du spectacle lui feront suivre la trace de ce créateur dont la puissance indicible passe l'entendement.

Il est donc logique que leur création précède l'apparition de l'homme

C'est pour cela que l'homme a été introduit le dernier, après la création du monde, non pas qu'il fût mis au rebut, rejeté au dernier rang, mais parce qu'il convenait qu'il fût, dès son apparition, le roi du monde remis entre ses mains. Quand on sait recevoir, ce n'est pas avant de préparer les plats que l'on introduit chez soi son invité; mais on prépare tout convenablement, on nettoie et on décore suffisamment la maison, le lit⁵, la table, puis, quand tous les préparatifs du repas sont achevés, on invite le convive à prendre place. Eh bien, c'est ainsi que le riche, le somptueux hôte de notre nature commence par orner la demeure de toutes sortes de beautés, par préparer ce grand banquet⁶ où abondent les plats de toutes sortes; alors seulement il introduit l'homme, qu'il destine non pas à acquérir des biens qui seraient encore à rechercher, mais à jouir de choses déjà bien présentes. Et c'est pour cela que Dieu,

3. L'idée est en accord avec la philosophie stoïcienne: l'homme est supérieur à cause de son âme intelligente, aux animaux, qui l'emportent eux-mêmes sur les végétaux et les minéraux. Mais ici, il s'agit des largesses faites à l'homme par l'amour d'un Dieu créateur.

4. La contemplation du monde mène à la connaissance de Dieu: Grégoire reprend ici encore une idée stoïcienne. Mais à cette conception purement philosophique et rationnelle (cf. le « grand horloger » de Voltaire) il donne une résonance mystique qui rappelle par exemple le *Psaume* 19, 2.

5. On sait que les Anciens prenaient leurs repas allongés sur des lits.

6. Les Stoïciens comparaient souvent la vie à un banquet où le maître de maison assigne sa place à chaque invité: il s'agissait pour eux d'illustrer leur conception du Destin, qui donne son lot à chaque homme; mais la liberté humaine se trouvait niée, dans un tel système. Grégoire reprend le thème, mais, se souvenant des paraboles évangéliques, il le traite comme celui des noces de Dieu avec l'homme.

quand il crée l'homme, place en lui une dualité de principes⁷ : il y mêle le divin et le terrestre, pour que ces deux principes mettent l'homme en accord et en conformité avec la double jouissance de Dieu par la nature divine, et des biens terrestres par la sensation qui est de la même nature qu'eux.

7. Sur la dualité des principes constitutifs de l'homme, voir aussi la *Catéchèse de la foi*, ch. 6 (p. 35 dans la même collection).

CHAPITRE III

La nature humaine est plus précieuse que toute la création visible

Si Dieu improvise la création de l'univers, il prépare soigneusement celle de l'homme

Voici encore un point qu'il est juste de ne pas écarter de nos considérations : si, une fois jetés les fondements d'un tel monde et de ses parties, avec les éléments qui composent l'univers, la puissance divine improvise, peut-on dire, la création, qui reçoit l'existence au moment même de son commandement, on doit remarquer que la création de l'homme, au contraire, est précédée d'une réflexion : le Créateur — on le voit dans le récit de l'Écriture — commence par concevoir le modèle du futur être, la nature qui lui convient, l'archétype dont il portera la ressemblance, le but dans lequel il sera appelé à l'existence, les activités qui seront les siennes une fois créé, les créatures sur lesquelles s'étendra sa domination ; tout cela fait l'objet d'un examen préalable dans l'Écriture, pour que le lot de l'homme soit une dignité antérieure à son apparition même, et qu'avant même de venir à l'être il possède la domination sur l'univers. Moïse écrit en effet¹ : « Dieu dit : "Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les bêtes sauvages de la terre, les oiseaux du ciel, les bestiaux, et sur toute la terre." » Merveille ! La création du soleil n'est précédée d'aucune réflexion ; même chose pour le ciel ; et pourtant ils n'ont pas leur égal dans la création ! Une seule parole suffit à

1. Gn 1, 26 — mais la fin du verset est citée approximativement.

donner l'existence à de telles merveilles, et il n'y a dans le texte aucune indication supplémentaire: ni d'où vient cette existence, ni comment, ni rien de comparable. C'est ainsi que chaque élément de l'univers: l'éther², les astres, l'air intermédiaire³, la mer, la terre, les animaux, les plantes, tout est amené à l'existence par une seule parole. La création de l'homme est la seule que le Créateur de l'univers entreprenne avec cette circonspection: il prépare d'abord la matière qui le composera, il lui donne une forme qui ressemble à la beauté de son modèle, il établit le but dans lequel il sera appelé à l'existence, puis il crée sa nature, qui répond à la sienne propre, et qui est appropriée aux activités humaines et adaptée au destin proposé à l'homme par le projet divin.

2. Pour Aristote, auquel la philosophie stoïcienne a beaucoup emprunté, l'éther est l'élément, pris dans un mouvement circulaire éternel, dont sont faits les astres. De façon générale, le mot désigne la partie supérieure de l'air.

3. L'air est «intermédiaire» parce qu'il est le «milieu» ambiant, pourrait-on dire, de la création: mais aussi parce qu'il a des caractéristiques qui font de lui un «moyen terme» entre le feu (principe de l'éther) et la terre (voir le ch. 1).

CHAPITRE IV

La création de l'homme signifie son pouvoir de domination sur l'univers

La noblesse de l'âme humaine...

Dans la vie quotidienne, on voit les artisans donner à tel ou tel instrument la forme appropriée à l'usage auquel on le destine. De la même façon, c'est comme un outil adapté aux activités de la royauté que notre nature a été créée par l'Artisan suprême: grâce à la supériorité de l'âme et à la forme même du corps, il a arrangé cet outil pour qu'il soit adapté à la royauté.

...qui se manifeste dans sa liberté...

En ce qui concerne l'âme, en effet, sa royale élévation apparaît bien dans son indépendance et son autonomie: c'est son propre vouloir¹, comme celui d'un empereur, qui organise son administration intérieure. De qui, ce caractère, sinon d'un roi? Ajoutons que si elle est créée à l'image de la nature qui a pouvoir sur l'univers², cela signifie justement qu'elle est, dès sa création, une nature royale.

1. La liberté humaine est un thème fondamental chez Grégoire qui le développe très souvent parce que c'est là une distinction essentielle entre son anthropologie et celles des philosophies antiques, notamment du stoïcisme: dans l'univers stoïcien régi par le Destin, la seule liberté qui reste à l'homme est celle de jouer convenablement le rôle que celui-ci lui a dévolu sur le théâtre ou dans le banquet de la vie; Grégoire refuse toute forme de déterminisme. Comme l'Empereur romain, l'homme peut dire: «Je suis maître de moi comme de l'univers.»

2. C'est-à-dire la nature divine. Noter l'allusion à «l'image» et à «la ressemblance».

...témoigne de la supériorité de l'homme, image de Dieu, promis à la domination de l'univers

Prenons une comparaison dans les habitudes humaines : quand on fait le portrait d'un prince, on représente ses traits physiques, et l'on ajoute un vêtement de pourpre, pour exprimer la dignité royale : alors, devant le portrait, on dit « le roi » ; eh bien, de la même façon, la nature humaine, quand elle a été préparée pour dominer les autres, a été établie, par sa ressemblance avec le roi de l'univers, comme une sorte d'image vivante qui a en commun avec son modèle la dignité et le nom ; elle n'est pas drapée dans la pourpre, sceptre ni diadème n'indiquent sa dignité (le modèle non plus n'en a pas) : mais c'est la vertu dont elle est revêtue — le plus royal des vêtements ! — qui lui tient lieu de robe de pourpre ; pour sceptre, elle s'appuie sur la béatitude de l'immortalité ; et son diadème royal, c'est la couronne de justice qui orne son front ; en sorte que tout fait paraître sa dignité royale, car elle est faite à l'exacte ressemblance de la beauté de son modèle.

CHAPITRE V

L'homme est l'image de la royauté divine

Fait à l'image de Dieu, l'homme doit lui ressembler par la pureté, la sérénité, la béatitude

La divine beauté ne brille pas dans les avantages d'une figure ou d'une belle apparence : mais c'est dans l'indicible béatitude de la vertu qu'elle se contemple. Prenons une comparaison : les figures des personnages représentés sont rendues au moyen de certaines couleurs sur les tableaux des peintres, qui prennent les couleurs qui conviennent au sujet pour broser leurs portraits, afin de traduire avec exactitude dans le portrait la beauté du modèle. Eh bien, c'est ainsi qu'il faut concevoir la façon dont nous a modélés le Créateur : comme de belles couleurs, il nous a revêtus de toutes les vertus, décorant ainsi son image à la ressemblance de sa propre beauté, pour manifester en nous la souveraineté qui lui appartient. Quelle variété de teintes dans ce qu'on peut appeler les couleurs de cette image ! Elles composent le tableau qui représente vraiment la beauté divine ; point de rouge et de blanc, ni de mélange des deux, nulle touche de noir pour souligner les sourcils et les yeux ; point de nuances pour rendre les ombres creusées par les traits du visage ; bref, rien de ce que manie la technique du peintre. Au lieu de cela, pureté, sérénité, béatitude, éloignement de tout mal ; et tous les biens du même genre, par lesquels prend forme en l'homme la ressemblance de Dieu. Voilà les fleurs que le Créateur, modelant sa propre image, a sculptées dans notre nature.

Comme chez Dieu, on trouve aussi dans l'homme la parole et la pensée,...

Mais que l'examen s'étende aux autres traits qui caractérisent la beauté divine, et l'on trouvera que pour ceux-là aussi la ressemblance est conservée avec exactitude dans l'image que nous sommes. La divinité est Esprit et Verbe: «au commencement le Verbe était» (Jn 1, 1). Et les prophètes, selon Paul, ont l'esprit du Christ: c'est lui qui parle en eux¹. La nature humaine est très proche de cela. Regarde en toi-même: tu y vois la parole et la pensée, images du véritable Esprit, du Verbe véritable.

...l'amour...

Dieu est amour, et source de l'amour. C'est ce que dit Jean le sublime: «l'amour est de Dieu» (1 Jn 4, 7) et «Dieu est amour» (1 Jn 4, 8): eh bien, c'est aussi le visage que nous a façonné le Créateur qui a modelé notre nature. «A ceci», dit-il en effet, «tous vous reconnaîtrez pour mes disciples: à cet amour que vous aurez les uns pour les autres.» (Jn 13, 35). Il s'ensuit que s'il n'y a pas d'amour, c'est l'ensemble des traits de l'image qui se trouvent changés.

...de même que la vue et l'ouïe

La divinité voit tout, entend tout, sonde tout: toi aussi, tu as, par la vue et par l'ouïe, la perception du monde, et la pensée qui permet d'examiner et de sonder l'univers².

1. Sur le Verbe et l'Esprit de Dieu, voir aussi *Catéchèse de la foi* ch. 1-2 pp. 25-28 dans la même collection.

2. L'homme peut ainsi s'assurer la connaissance de l'univers — mais c'est aussi le chemin de la connaissance de Dieu: cf. ch. 2.

CHAPITRE VI

Examen de la parenté de l'esprit avec la nature. Au passage, réfutation de la doctrine des Anoméens¹

C'est son esprit qui dirige toutes les activités de l'homme; sa substance est unique, comme celle de Dieu...

Que personne n'aille me faire dire qu'à la ressemblance de l'activité humaine, c'est par des facultés diverses que la divinité appréhende le monde. Car il n'est pas possible d'introduire dans la nature de la divinité, qui est simple, la conception d'une activité perceptive variée et multiple. On ne peut dire non plus que nous ayons plusieurs facultés pour percevoir les choses, même si nous les appréhendons de diverses manières par les sens. Car il n'y a qu'une seule faculté: l'esprit même qui est en nous, qui parcourt chacun des sens, et qui appréhende le monde. C'est lui qui, par les yeux, observe le monde visible; c'est lui qui, par l'ouïe, écoute ce qui se dit; qui recherche l'agréable et détourne ce qui lui déplaît; qui se sert de la main selon son vouloir, prenant ou repoussant les choses par elle selon qu'il le juge utile, en se servant pour cela de cet organe comme d'un instrument. Si donc, dans l'homme, malgré la diversité des organes que la nature lui a fabriqués pour la sensation, l'esprit, dont l'activité et le mouvement parcourent tous les organes, et qui utilise chacun d'une façon adaptée à sa fin propre, demeure unique et toujours identique, sa nature ne

1. Les Anoméens: sectateurs d'Eunomius ou Eunome, évêque de Cyzique, dont la doctrine, avatar de l'arianisme, professe que Dieu est un et improductif: le Fils ne peut que lui être dissemblable («anomoïos» en grec: d'où le nom de l'hérésie). Grégoire consacra plusieurs livres à la réfutation de cette doctrine, et y reviendra encore dans l'avant-propos de la *Catéchèse de la foi* (voir, dans la même collection, la traduction de cet ouvrage, page 19).

changeant pas lors même que varient ses activités, comment pourrait-on reconnaître en Dieu une pluralité de substance qui se manifesterait par des facultés variées?

« Lui qui a façonné l'œil », comme dit le Prophète, « lui qui a planté l'oreille » (Ps 94, 9), c'est selon les modèles qui sont en lui qu'il a imprimé ces facultés dans la nature humaine, comme des traits caractéristiques: « Faisons l'homme », dit-il, « à notre image ».

...ce que ne veulent pas croire les Anoméens

Eh bien, où est l'hérésie des Anoméens? Que répondront-ils à la voix de l'Écriture? Comment feront-ils, face à cette parole, pour défendre une doctrine si creuse? Affirmeront-ils qu'une image unique peut avoir une ressemblance avec des formes différentes? Car celui qui dit « Faisons l'homme à notre image » (l'emploi du pluriel désigne la Sainte Trinité) ne parlerait pas d'« image » au singulier, si les modèles étaient différents les uns des autres. Car il serait impossible que des modèles différents soient représentés par une seule image: si les natures étaient différentes, leurs images aussi, dont chacune serait créée pour correspondre à son modèle, seraient nécessairement différentes. Mais si, l'image étant unique, le modèle de l'image ne l'est pas, qui sera assez insensé pour ignorer que, si des êtres sont à la ressemblance d'un modèle unique, il y a aussi une ressemblance entre eux? Voilà la raison de cette parole, qui veut sans doute trancher cette hérésie à la racine, dès le récit de la création de la vie humaine: « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance ². »

2. Voici l'argument de Grégoire: si le Fils était d'une substance différente (anomoios) de celle du Père, si l'on ne pouvait le dire « consubstantialem Patri », il y aurait en Dieu non pas une, mais plusieurs substances; et alors, comment Dieu aurait-il pu créer de Lui une seule image? Il en aurait forcément fait plusieurs, une par substance. Si l'on considère en outre le pluriel qu'emploie la Genèse: « Faisons l'homme à notre image », on voit que Dieu est plusieurs personnes, mais unique en substance: en d'autres termes, Grégoire, fidèle à la tradition des Pères, explique ce pluriel par une référence à la Trinité.

CHAPITRE VII

Pourquoi l'homme est naturellement dépourvu de défenses et totalement démun

Si l'homme est moins bien armé pour la vie que les autres animaux...

Si l'homme se tient droit, qu'est-ce que cela veut dire ¹? Et pourquoi la nature ne donne-t-elle pas d'emblée à son corps les forces nécessaires à la protection de sa vie? On voit au contraire que l'homme est nu, que la nature ne lui a rien donné pour se couvrir, qu'il est sans défenses, et démun; son indigence est complète quand il est appelé à l'existence; quand on le voit, il fait plus pitié qu'envie! Il n'est armé ni de cornes pointues, ni de griffes aiguës, ni de sabots, ou de dents, ou d'un aiguillon que la nature dote d'un venin mortel: toutes choses que possèdent la plupart des animaux, pour se défendre de leurs ennemis. Son corps n'est pas couvert de poils qui puissent le protéger. Et cependant, s'agissant de celui qui était promis à l'empire du monde, la nature devait nécessairement le munir des armes qui lui revenaient, afin que le secours d'autrui ne lui soit pas indispensable pour assurer sa propre sécurité. Il est sûr que le lion, le sanglier, le tigre, la panthère, et tous les animaux semblables, reçoivent de la nature une force suffisante pour se défendre. Le taureau a ses cornes, le lièvre la vitesse, la gazelle ses bonds, la sûreté de son œil; tel autre animal, sa grande taille; d'autres, une trompe; les oiseaux ont des ailes, les abeilles leur dard; tous, absolu-

1. C'est le type même de question que les dissertations de la philosophie ancienne affectionnent particulièrement. On pourrait en trouver d'autres bons exemples dans les *Propos de table* de Plutarque. Voir aussi le titre du ch. 8.

ment, ont reçu de la nature quelque chose pour se défendre.

...c'est que la nature a voulu susciter sa créativité, en le privant des défenses immédiates qu'elle a données aux animaux

Seul, l'homme est lent face à ceux dont la course est rapide; il est petit en face des gros; et facile à prendre, face à ceux que leurs armes naturelles mettent en sécurité. Comment, dira-t-on, est-il possible qu'un être aussi chétif ait reçu en partage l'empire de l'univers? Ma réponse tient en une affirmation qu'il ne sera pas difficile de prouver: c'est de notre apparente indigence naturelle, justement, que vient la domination que nous exerçons sur nos sujets². Si les forces de l'homme étaient telles qu'il coure plus vite que le cheval, que ses pieds soient d'une solidité inusable, s'appuyant sur des sabots ou de forts ongles, et qu'il ait cornes, aiguillon et griffes: d'abord, ce serait une espèce de bête sauvage épouvantable, si son corps était doté de tels éléments. Ensuite, il négligerait sa domination sur l'univers, puisqu'il n'aurait aucun besoin de l'assistance des êtres qui lui sont soumis. Mais en réalité, si les forces nécessaires à la défense de la vie ont été réparties entre tous les êtres qui sont nos sujets, c'est pour que nous soyons obligés de leur imposer notre domination. A cause de la lenteur de son corps, de son manque d'agilité, l'homme a dompté le cheval pour pouvoir s'en servir. Comme il est nu, il a été forcé d'étendre sa domination sur les moutons: en portant la laine qu'ils donnent chaque année, nous compensons les insuffisances de notre nature. Comme nous allons chercher ailleurs ce qui est nécessaire à notre vie, nous avons mis sous le joug, pour de tels services, les bêtes de somme. L'homme ne pouvant manger de l'herbe

2. Dans cette phrase et dans le développement qui lui fait suite, réapparaît le finalisme optimiste des stoïciens. Cette philosophie a exercé sa séduction sur les premières générations chrétiennes. Cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise*, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie, Paris, 1957.

comme le bétail, il s'est soumis le bœuf, qui, par les tâches qu'il accomplit, contribue à nous faciliter la vie. Il fallait à l'homme des dents pour pouvoir mordre en cas de lutte avec d'autres animaux dont les dents pourraient lui causer du dommage; et voici le chien, qui met à notre service la rapidité de son coup de mâchoire: c'est, pour l'homme, comme une épée animée. Plus fort et plus tranchant que les cornes et les griffes aiguës, voici que l'intelligence humaine découvre le fer, qui ne fait pas partie de nous par nature, comme c'était le cas pour les défenses dont nous parlions à propos des animaux, mais dont nous nous servons à l'occasion d'une bataille, et que nous laissons le reste du temps. Au lieu d'avoir les écailles du crocodile, nous pouvons nous en faire une arme, en nous revêtant de sa peau quand il le faut; sinon, nous avons pour le même usage le fer, auquel la technique donne la forme nécessaire, et qui fournit une aide occasionnelle à la guerre, mais que le soldat, se libérant de ce fardeau au retour de la paix, peut reposer. Au service aussi de la vie humaine, les ailes des oiseaux, et ainsi, grâce à notre ingéniosité, il ne nous manque pas même la rapidité du vol: certains se laissent apprivoiser, et ils aident les chasseurs; grâce à eux, notre ingéniosité capture les autres³. Grâce à notre ingéniosité, notre technique fabrique des flèches ailées⁴, offrant ainsi à nos besoins, dans l'arc, la rapidité des oiseaux. Nous avons des pieds sensibles, qui sont facilement blessés par la marche: d'où la nécessité d'utiliser les créatures qui nous sont soumises: voilà pourquoi nous adaptons des chaussures à nos pieds.

3. Ce développement peut faire penser à ce qu'écrira de l'ingéniosité humaine un homme comme Rabelais, faisant, au *Tiers Livre*, ch. 51, l'éloge du Pantagrué-lion, symbole de l'intelligence de l'homme.

4. «Des flèches ailées»: Grégoire reprend une expression homérique.

CHAPITRE VIII

*Pourquoi l'homme se tient droit
Les mains sont faites pour la parole
Considérations philosophiques
sur les différentes sortes d'âmes*

**La stature verticale de l'homme,
témoignage de sa noblesse...**

L'homme se tient droit, il est dressé vers le ciel, il regarde en haut. C'est l'attitude du commandement, et elle manifeste sa dignité royale. Si l'homme est le seul être à posséder ces caractères, tandis que tous les autres inclinent leur corps vers le bas, cela montre clairement la différence de dignité entre ceux qui courbent l'échine sous une domination et la puissance qui les domine. Chez tous les autres êtres, en effet, les membres antérieurs sont des pattes, parce qu'il était nécessaire de soutenir la courbure de leur corps; tandis que dans la création de l'homme, ces membres sont devenus des mains. Pour que l'homme se tienne droit, il suffisait en effet d'un seul point d'appui, les deux pieds sur lesquels pourrait s'assurer son équilibre.

**...lui permet en outre le libre usage de ses mains,
qui servent au langage**

A un autre plan, celui de l'utilisation du langage, on voit la participation apportée par l'activité des mains. En disant que les mains sont au service particulier du langage propre à la nature humaine, on sera dans l'exacte vérité. Notre pensée ne doit pas s'arrêter à cette évidence commune que, si l'écriture nous sert à transcrire les paroles, c'est grâce à l'habileté de notre main (car il faut aussi compter parmi les avantages de la raison la possibilité que nous avons de nous exprimer par écrit, les sons se conser-

vant dans les lettres que nous traçons): je pense à autre chose, et je veux dire que les mains concourent à l'expression de la parole; mais avant d'examiner cela, considérons plutôt un point que nous avons laissé de côté.

Un détail nous a échappé à propos de l'ordre dans lequel est effectuée la création¹: pourquoi parle-t-on d'abord de la création des végétaux que fait pousser la terre, puis de l'origine des animaux qui ne sont pas doués de raison², et enfin, une fois cela créé, de l'homme?

L'enseignement que nous devons tirer de ce passage n'est peut-être pas seulement cette idée bien simple à concevoir: le Créateur a bien vu que l'herbe était indispensable à cause des animaux, puis le bétail pour l'homme: pour cette raison, avant les bestiaux, vient leur nourriture, et avant l'homme, ce qui servira à la vie humaine³. Mais il me semble que c'est une doctrine cachée que Moïse veut ainsi donner à entendre: il veut nous transmettre à mots couverts une philosophie de l'âme, que les philosophes de l'extérieur⁴, pour l'avoir aperçue, n'ont cependant pas distinctement saisie.

Différents principes vitaux: nature, âme, esprit

L'enseignement que l'Écriture veut nous donner par là, c'est que la force vitale, le souffle vital, se présente sous trois formes différentes. L'une est seulement la faculté de se nourrir et de grandir: c'est elle qui pousse chaque être à trouver les aliments qui permettent son développement; on l'appelle «naturelle», et c'est elle que l'on observe chez

1. Allusion à l'ordre dans lequel le récit de la *Genèse* rapporte la création du monde.

2. Le terme grec «alogon» désigne à la fois l'animal dans la classification des êtres et le fait qu'il n'a pas de raison (logos).

3. Cette hiérarchie des êtres est une idée stoïcienne: les plantes sont mangées par les animaux, qui sont mangés par l'homme...

4. Il s'agit des penseurs de l'antiquité païenne, étrangers au monde biblique, et dont les systèmes ignorent évidemment les données de l'Écriture: ils se sont dans certains cas approchés de certaines vérités (ainsi le système stoïcien présente-t-il des éléments intéressants), mais ils ne pouvaient accéder à la Vérité.

les végétaux : car les végétaux eux aussi possèdent, on peut le remarquer, une sorte de force vitale, privée de sensation. A côté de celle-ci, il y a une seconde forme de vie qui contient déjà la première, mais qui possède en plus une organisation sensorielle : c'est celle que manifeste la nature des animaux privés de raison : non seulement ils se nourrissent et grandissent, mais il y a aussi en eux activité sensorielle et perception. Quant à la forme parfaite de la vie corporelle, elle se voit dans la nature douée de raison — c'est-à-dire dans la nature humaine : elle se nourrit et elle a des sens, mais de plus, elle participe de la raison et possède une organisation intellectuelle⁵.

On pourrait aussi donner des êtres la division suivante : d'un côté l'intelligible, de l'autre le corporel ; en ce qui concerne l'intelligible, passons pour le moment sur la division qu'on en peut faire : ce n'est pas notre sujet. Dans le corporel, il y a d'un côté ce qui est privé de toute vie, de l'autre ce qui participe de l'énergie vitale. Maintenant, dans le corps vivant, il y a d'un côté celui qui possède la sensation, et de l'autre celui qui est privé de sensation. Ensuite, celui qui possède la sensation se divise à son tour en doué de raison et privé de raison⁶.

Voilà pourquoi c'est après l'apparition de la matière inanimée⁷, sorte de fondement sur lequel repose le genre des êtres animés, que le Législateur⁸ situe la création de la

5. Cette division des êtres est classique dans les philosophies anciennes et spécialement dans le stoïcisme. Elle est clarifiée par le tableau suivant :

genre d'être :	force vitale...	...qui se traduit par :	ne possède pas
végétal	« nature » (« physis »)	instinct de se nourrir et force de croissance	activité sensorielle
animal	« âme » (« psyché »)	les 2 qualités précédentes + l'activité des sens	raison
homme	« esprit » (« nous »)	les qualités précédentes + raison et intelligence	

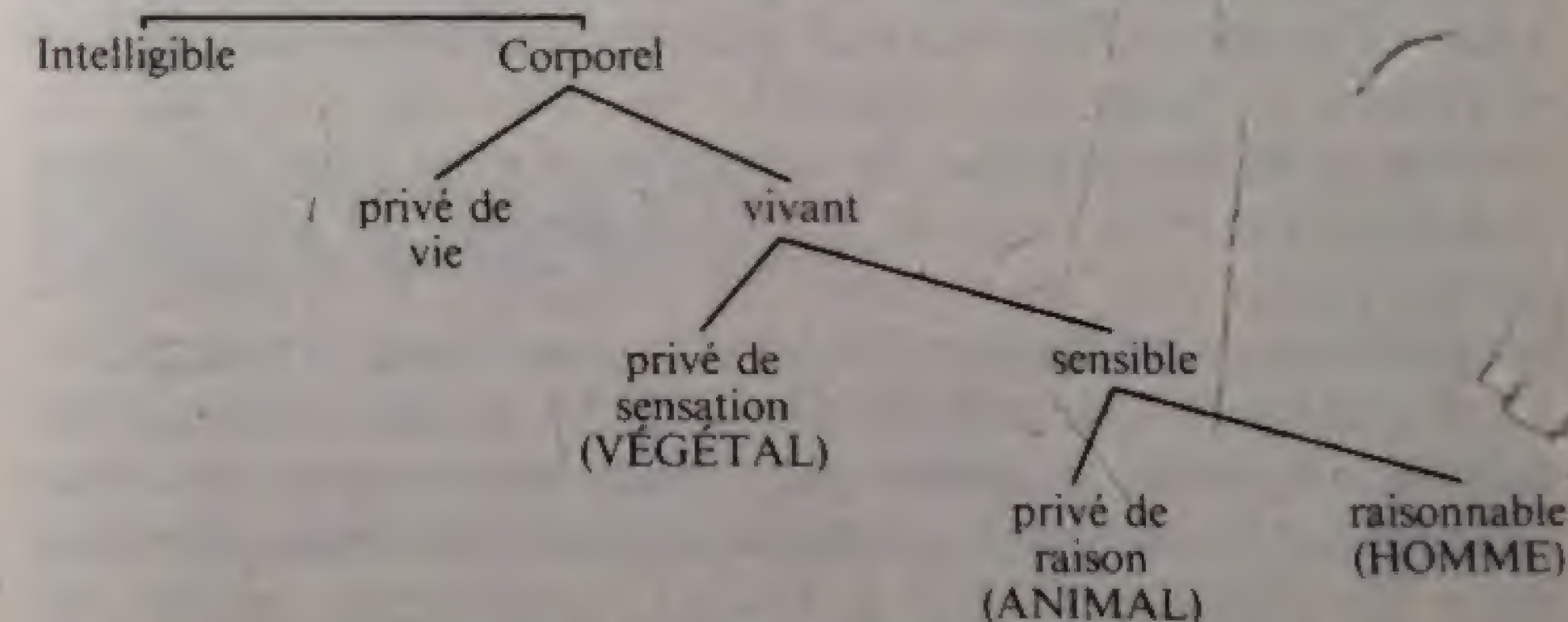
vie « naturelle », première forme de vie, celle des végétaux⁹ ; c'est alors seulement qu'il introduit le récit de la création des êtres qui possèdent une organisation sensorielle¹⁰.

Suivant le même enchaînement, il y a parmi les êtres corporels qui ont reçu la vie, d'un côté ceux qui possèdent des sens, qui existent sans avoir de nature intellectuelle¹¹ ; et de l'autre, ceux qui sont doués de raison, qui ne subsisteraient pas dans un corps s'ils n'étaient pas mêlés au sensible¹² : voilà pourquoi c'est le dernier, après les végétaux et les bestiaux, que l'homme est créé, car sur le chemin de la perfection, la nature s'avance en suivant un enchaînement logique¹³.

Confirmation de cet enseignement stoïcien par celui de Paul aux Ephésiens

En effet, dans le vivant doué de raison qu'est l'homme, se mêlent toutes les espèces d'âmes. Tout d'abord, il se

6. Juxtaposée à la précédente, mais plus systématique qu'elle, car elle semble la préciser, cette répartition des êtres est peut-être due à Poséidonios, reprenant et précisant certains points de la doctrine stoïcienne.



7. « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. » (Gn 1,1)

8. Moïse.

9. Gn 1, 11-13 : création des végétaux.

10. Les animaux, puis l'homme (Gn 1, 20-31).

11. C'est-à-dire les animaux : Gn 1, 20-25.

12. C'est-à-dire l'homme : Gn 1, 26-31.

13. On voit ici s'exprimer, avec beaucoup de netteté, l'évolutionnisme de Grégoire.

nourrit, en tant qu'il possède la force vitale qu'on appelle naturelle. A la faculté de grandir s'ajoute chez lui la faculté sensorielle, qui tient le milieu, selon sa nature propre, entre la substance intellectuelle et la substance matérielle; elle est d'autant plus grossière que l'intellectuelle, qu'elle est plus pure que la matérielle. Ensuite, il y a mélange intime de la substance intellectuelle avec la subtilité et la luminosité de la nature sensible. Ainsi, l'homme est fait de ces trois composantes, comme nous l'apprenons chez l'Apôtre, dans la lettre aux Ephésiens ¹⁴, quand il prie pour qu'ils gardent totalement la grâce du corps, de l'âme et de l'esprit à l'avènement du Seigneur: il appelle «corps» la partie de l'homme qui se nourrit, et désigne par «âme» la partie sensible, par «esprit» la partie intelligente de l'homme. De la même façon, dans l'Evangile (Mc 12, 28-34), le scribe reçoit du Seigneur cet enseignement: faire passer avant tous les commandements l'amour de Dieu, «de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit»: là aussi, c'est, me semble-t-il, la même distinction que veut traduire la Parole, en désignant par «cœur» la nature la plus corporelle, par «âme» la nature intermédiaire, et par «esprit» la nature la plus haute, c'est-à-dire la faculté de comprendre et d'agir. C'est pourquoi l'Apôtre reconnaît trois principes différents qui déterminent nos choix: à l'un il donne le nom de «charnel» — celui qui s'occupe du ventre et de ses plaisirs; le «psychique» est celui qui tient le milieu entre la vertu et le vice, supérieur à l'un, mais ne participant pas purement de l'autre; le «spirituel» consiste en la perfection de la vie selon Dieu. Voilà pourquoi il dit aux Corinthiens (1 Co 3, 1), en leur reprochant leur vie dissolue et toute livrée aux passions, «vous êtes charnels», et incapables d'accueillir une doctrine plus parfaite. Et ailleurs (1 Co 2, 14-16), comparant la faculté intermédiaire à la faculté parfaite, il dit: «L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit: c'est folie

14. Il s'agit en réalité de 1 Th 5, 23. Division tripartite qui ne semble pas empruntée à la philosophie grecque.

pour lui; l'homme spirituel, au contraire, juge de tout, et ne relève lui-même du jugement de personne.» Ainsi donc, comme le psychique est au-dessus du charnel, le spirituel surpasse lui-même le psychique.

Si donc c'est le dernier, après tous les êtres animés, que, d'après l'Ecriture, l'homme a été créé, le Législateur nous donne précisément une philosophie de l'âme, lui qui voit, selon l'enchaînement nécessaire de l'ordre des êtres, la perfection se situer dans les derniers. Car dans le raisonnable est compris tout le reste; dans le sensible se trouve aussi tout l'ordre naturel; ce dernier en revanche ne se trouve que dans le matériel. Il semble donc bien que la nature s'élève, par les propriétés de la vie, qui sont comme des degrés, du plus petit jusqu'à la perfection ¹⁵.

Puisque l'homme est un être vivant doué de raison et de parole, il fallait que l'instrument qu'est pour lui son corps soit adapté aux besoins de la parole ¹⁶. Prenons une comparaison: on voit bien que les musiciens travaillent leur musique suivant la nature des instruments, et ne jouent pas de la flûte avec un luth ni de la cithare avec une flûte. De la même façon, il fallait que soient fabriqués des organes adaptés à la parole, afin que, émise par les organes phonateurs, elle puisse rendre un son répondant aux besoins du discours.

Retour au thème de la main, condition du langage de l'homme

C'est pourquoi les mains ont été articulées au corps. Si l'on peut compter par milliers les besoins de la vie auxquels ces instruments adroits qui suffisent à tout, les mains, peuvent prêter leur utilité, pour tout art, toute activité, si

15. On pourrait comparer la création à une pyramide dont le sommet est constitué par l'homme. L'évolutionnisme optimiste de Grégoire apparaît ici pleinement.

16. Les notions de «raison» et de «parole» s'expriment par le même mot grec de «logos»: la parole devient ainsi une caractéristique essentielle d'un être raisonnable.

l'on a soin de prendre en compte la guerre comme la paix : eh bien, c'est avant tout pour la parole que la nature a ajouté les mains à notre corps.

Si l'homme n'avait pas de mains, il aurait, comme les quadrupèdes, les éléments du visage adaptés au besoin de se nourrir : sa face, allongée, irait en s'amincissant vers les narines ; les lèvres seraient proéminentes, calleuses et dures, épaisses, pour pouvoir arracher l'herbe ; les dents enfermeraient une langue bien différente de celle que nous avons : elle serait charnue, dure, râpeuse, capable d'aider les dents à mastiquer la nourriture ; ou bien humide et s'étalant contre les parois de la bouche, comme celle des chiens et des autres carnivores, qui passe dans les interstices entre les dents.

Si donc notre corps était privé de mains, comment pourrait-il élaborer une voix articulée, les parties de la bouche n'ayant pas une forme adaptée aux besoins de la parole ? L'homme ne pourrait que bêler, crier, aboyer, hennir, pousser des cris semblables à ceux du bœuf ou de l'âne, ou émettre un mugissement de bête sauvage. Mais en réalité, la main ayant été greffée sur le corps, la bouche a tout loisir de servir à la parole. Les mains apparaissent donc bien comme la particularité de la nature douée de raison et de parole : grâce à elles, l'esprit du Créateur nous donne toutes facilités pour parler.

CHAPITRE IX

L'homme, par sa constitution, possède les organes nécessaires à la parole

Notre Créateur fait cadeau à son œuvre d'une grâce toute divine, en plaçant dans son image la ressemblance de ses propres beautés : voilà pourquoi sa prodigalité a donné tous les biens à la nature humaine. Cependant, en ce qui concerne particulièrement l'esprit et la pensée, on ne peut dire au sens strict qu'il les lui a donnés, mais qu'il l'y a fait participer, en plaçant dans son image ce qui fait l'ornement de sa propre nature.

L'esprit, qui est incorporel, ne peut par lui-même communiquer avec l'extérieur : d'où la nécessité de la parole

Ainsi donc, puisque l'esprit est chose intelligible et incorporelle, il n'aurait pas pu communiquer et unir sa beauté à d'autres, sans un intermédiaire qui lui permette de manifester ses mouvements. C'est pourquoi il fallait que l'homme, par sa constitution, possède des organes qui permettent à l'esprit de toucher comme d'un plectre¹ les organes phonateurs, pour exprimer ses mouvements intérieurs par des sons élaborés d'une certaine façon. Prenons une comparaison : un bon musicien qui serait accidentellement privé de sa voix, et voudrait cependant montrer ce qu'il sait faire, aurait recours au son d'instruments de musique, et livrerait son art au public en faisant appel à la flûte ou

1. Le *plectre*, littéralement « objet pour frapper », est une sorte d'archet, généralement en ivoire, dont les Anciens se servaient pour jouer d'un instrument à cordes.

à la lyre : de même, l'esprit humain, découvreur de pensers variés, mais ne pouvant montrer les élans de l'intelligence à l'âme, qui entend par les sensations corporelles, fait comme un habile musicien : il touche ces organes animés, et, par le son qu'ils rendent, il exprime ses pensées cachées. L'organe humain produit une musique mêlée de flûte et de lyre, qui unissent leurs sons, comme dans un concert, en une même harmonie.

Le mécanisme de la parole : étude physiologique

Le souffle, à travers la trachée, est poussé vers le haut depuis les réservoirs qui le contiennent ; quand l'effort du locuteur opère la tension de l'organe pour la production du son, le souffle, se heurtant aux commissures internes, qui marquent des séparations circulaires dans ce conduit semblable à une flûte, imite en quelque sorte le son produit par la flûte ; car il vient vibrer autour des saillies membraneuses circulaires. La cavité du palais reçoit le son émis d'en bas, qui se divise ensuite dans le double canal des narines, puis dans les cartilages de l'os ethmoïde, qui font comme des saillies en écaille, et la voix en est éclaircie. La joue, la langue, et la structure du pharynx, qui fait que la mâchoire inférieure est creuse et se termine en pointe, tout cela rappelle de très près la variété des mouvements des cordes du plectre, car cette organisation permet, au moment opportun, la tension rapide de l'ensemble, avec les changements de ton appropriés. Les lèvres, qui s'écartent et se ferment, jouent le même rôle que la pression des doigts sur la flûte, pour contrôler le débit de l'air et régler l'harmonie du morceau².

2. Voici une explication physiologique du phénomène de la parole dont Grégoire est redevable à Galien, médecin gréco-romain du III^e siècle ap. J.-C., d'inspiration stoïcienne, héritier lui-même de Poséidonios. On trouvera dans la suite du traité de très nombreux emprunts à la théorie médicale de Galien, et notamment le ch. 30.

CHAPITRE X

L'activité de l'esprit s'exerce par les sens

L'esprit contrôle le langage

C'est ainsi que l'esprit, grâce à la constitution de notre organisme, règle en nous la parole, comme un bon musicien : nous sommes ainsi devenus des êtres doués de parole, alors que, me semble-t-il, nous n'aurions jamais reçu le don du langage, si la lourde obligation de trouver la nourriture nécessaire aux besoins de notre corps avait dû être remplie par nos lèvres. Mais en réalité, cette charge est assumée par nos mains, qui laissent ainsi la bouche se mettre au service de la parole¹.

L'ouïe et la vue et tous les autres sens font pénétrer jusqu'à l'esprit les données du monde extérieur, et lui permettent ainsi d'exercer ses activités

L'activité organique est double : élaboration de la parole, accueil des pensées extérieures. Entre les deux, point de mélange : chaque activité se maintient à la place que lui a fixée la nature, et sans gêner sa voisine : l'ouïe ne parle pas, la voix n'entend pas. La voix émet toujours, l'ouïe ne se rassasie pas de recevoir sans cesse, comme le dit quelque part Salomon (Qo 1, 8). Voilà ce qui est, à mon

1. Si, parlant de l'esprit humain, Grégoire fait un si long exposé sur la parole, c'est peut-être pour répondre à la doctrine stoïcienne qui voit dans l'unité de l'âme les huit composantes suivantes : le principe directeur, les cinq sens, le principe de la reproduction et la parole, qui pour Zénon, fondateur de l'Ecole, était « un souffle émis par le principe directeur vers le gosier, la langue et les autres organes de la parole » (Plutarque, *Opinions des Philosophes*, IV, 21).

sens, le plus étonnant en nous : quelle étendue possède l'espace intérieur de l'oreille, où conflue le courant de toutes les perceptions de l'ouïe ? Quels sont les secrétaires, pour recueillir les paroles qui pénètrent dans les oreilles ? Quels récipients, pour contenir les pensées qui s'y introduisent ? Et comment l'abondance, la variété de ce qui s'entasse en elles, n'entraîne-t-elle pas la confusion et l'égarement face à tous les éléments qui doivent y trouver leur place ?

L'activité visuelle susciterait la même admiration. Les yeux, en effet, permettent de la même façon à l'esprit de sentir ce qui est extérieur au corps, de tirer à lui les images des objets, en gravant en lui-même les traits des objets de vision.

L'esprit est une ville immense dont les sens constituent les différentes entrées

Prenons une comparaison : celle d'une ville immense, qui aurait différentes entrées pour accueillir ses visiteurs : tous ne vont pas se rassembler dans le même endroit de la ville, mais les uns à l'agora, les autres dans les demeures, d'autres dans les lieux de réunion, les places, les ruelles ou les théâtres ; chacun se déplace comme il le veut. C'est ainsi que je vois la ville de l'esprit, dont nous renfermons en nous la construction : elle se remplit par les différentes portes que représentent les sens ; mais chaque arrivant est soumis à une vérification et à un examen par l'esprit, qui le range à l'endroit de la connaissance qui lui convient. Et, dans l'exemple de la ville, il peut souvent se faire que des gens de la même tribu, de la même famille, n'entrent pas par la même porte, l'un passant par hasard par telle entrée et l'autre par une autre, et arrivent néanmoins dans l'enceinte de la ville, où ils se retrouvent avec les liens qui les rapprochent ; on peut d'ailleurs trouver l'inverse : des gens qui sont étrangers l'un à l'autre, qui ne se connaissent pas, pénètrent souvent dans la ville par la même entrée, sans se trouver rapprochés, pour être entrés ensemble : car il se peut bien qu'une fois dans la ville, ils se dispersent

chacun auprès de ses familiers. C'est ainsi que je vois les immensités de l'esprit. Souvent en effet, des sens différents suscitent en nous une unique connaissance, le même objet se divisant selon les sens en plusieurs parties.

Inversement, on peut par l'intermédiaire d'un seul des sens apprendre une foule de choses diverses, qui n'ont par nature aucun rapport les unes avec les autres. Mais il vaut mieux éclairer notre propos par un exemple : soit à chercher, à propos de la nature des saveurs, celles qui sont douces à la sensation, et celles qui sont désagréables au goût : l'amertume de la bile et la douceur du miel sont des données de l'expérience. Il s'agit dans ce cas de choses différentes ; mais une connaissance unique est amenée par une seule et même chose, qui s'introduit dans la pensée par plusieurs endroits : par le goût, l'odorat ou l'ouïe, et souvent aussi par le toucher et la vue. Quand on voit du miel, quand on entend son nom, quand on en prend pour le goûter, quand on en découvre le parfum grâce à l'odorat, quand on le reconnaît au toucher, c'est la même chose que l'on apprend à connaître à travers chacun de ces sens.

D'un autre côté, une foule de choses peuvent aussi se faire connaître de nous par un seul sens : l'ouïe reçoit des sons de toutes sortes, et la vue manifeste une activité indifférenciée pour contempler même des choses de nature très différente : elle s'attaque en effet semblablement au blanc et au noir, ainsi qu'à toutes les couleurs qui s'opposent. De même pour le goût, de même pour l'odorat, de même pour le toucher ; chaque sens, par le genre de perception qui lui est propre, introduit en nous la connaissance de toutes sortes de choses.

CHAPITRE XI

*On ne peut intellectuellement
rendre compte de la nature humaine*

L'esprit humain ne peut être défini...

Quelle est donc la nature propre de l'esprit, qui se divise dans les facultés sensibles, dont chacune lui sert à sa façon à s'approprier la connaissance des choses? Qu'il soit différent des sens, c'est ce que nul interlocuteur sensé n'hésitera à m'accorder. Car s'il leur était identique, il n'aurait forcément de liaison qu'avec une seule des activités sensorielles, puisqu'il est de nature simple, et que le simple n'admet pas la variété. Mais en réalité, si tout est composé, le toucher est une chose, l'odorat autre chose, et tous les autres sens, de la même façon, n'ont entre eux ni communauté ni mélange; puisque l'esprit est présent dans chacun d'eux selon sa nature, il faut bien admettre que l'esprit est différent de la nature sensible, pour éviter de mêler la variété à l'intelligible.

...ni comme composé, ni comme incomposé

«Qui a connu l'Esprit du Seigneur?» s'écrit l'Apôtre (Rm 11, 34). Quant à moi, j'ajoute: «Qui a compris son propre esprit?» Qu'ils nous disent, ceux qui pensent que leur réflexion peut saisir la nature de Dieu, s'ils se sont compris eux-mêmes! s'ils ont connu la nature de leur propre esprit!

— «Il est composé de multiples parties», diront-ils. Comment donc l'intelligible serait-il composé? Ou bien de quelle façon peut-il y avoir mélange entre des choses hétérogènes? — «Il est simple et incomposé»: comment donc

se disperse-t-il dans les multiples éléments des sens? Comment admettre la variété dans l'un? l'un, dans la variété?

Image de Dieu, il est incompréhensible comme Dieu lui-même est incompréhensible

Je sais bien comment sortir de cet embarras, en ayant recours à la parole même de Dieu: «Faisons l'homme à notre image, selon notre ressemblance.» Tant que l'image garde tous les traits de son modèle, on peut véritablement parler d'image; mais si dans un détail se perd la ressemblance du modèle, en ce qui concerne ce détail il n'y a plus d'image. Ainsi donc, puisque l'un des traits de la nature divine consiste dans son caractère insaisissable, il faut qu'en cela aussi son image soit à l'imitation du modèle. Car si l'on pouvait saisir la nature de l'image, alors que le modèle, plus haut placé, est insaisissable, l'opposition de ces caractères ferait éclater l'échec de l'image. Mais en réalité, puisque l'intelligence ne peut saisir la nature de notre esprit, qui est fait à l'image de son Créateur, cela manifeste sa ressemblance exacte avec le modèle qui est au-dessus de lui, car, étant inconnaissable, notre esprit porte l'empreinte de la nature insaisissable.

*Localisation du principe directeur de l'âme.
Physiologie des larmes et du rire.
Considérations tirées de l'observation
de la nature sur les rapports de la matière,
de la nature et de l'esprit.*

L'esprit ne se trouve renfermé ni dans le cœur...

Imposons donc silence à toutes les vaines conjectures de ceux qui veulent enfermer l'activité de l'esprit dans telle ou telle partie du corps: les uns affirment que le siège du principe directeur de l'âme, c'est le cœur, les autres disent que la demeure de l'esprit, c'est le cerveau¹; et ils veulent soutenir ces conceptions par des arguments superficiels. L'un, qui attribue au cœur la prééminence, veut voir dans sa localisation la preuve de son idée: ne semble-t-il pas que le cœur occupe le centre du corps, comme s'il s'agissait pour le mouvement de la volonté de pouvoir facilement, depuis le centre, se répartir dans l'ensemble du corps, pour produire une activité? En témoignent, dira-t-il, les dispositions humaines que sont le chagrin et la colère: il semble que ces sentiments émeuvent aussi le cœur, jusqu'à être partagés par lui.

1. Le principe directeur de l'âme a son siège dans le cœur d'après les tenants du stoïcisme classique: c'est par exemple ce qu'enseignait Chrysippe (III^e siècle avant J.-C.). Mais Chrysippe lui-même reconnaissait déjà que cette localisation était discutée, et que d'autres voulaient placer le principe directeur de l'âme dans le cerveau. C'est en effet ce que fera deux siècles après lui Poséidonios, cherchant à reformuler certains points de l'enseignement des Stoïciens: ce faisant, Poséidonios se rapproche des idées de Platon. Il sera suivi sur ce point comme sur bien d'autres par Galien. Il semble donc que, dénonçant «ceux pour qui la demeure de l'esprit est le cerveau», Grégoire s'attaque à Galien et à son enseignement repris de Poséidonios, qui rejetait la doctrine traditionnelle du stoïcisme pour lequel «le siège du principe directeur de l'âme, c'est le cœur».

...ni dans le cerveau...

Quant à ceux qui font du cerveau le temple de la pensée, la tête est, d'après eux, comme une sorte d'acropole² que la nature a édifiée pour l'ensemble du corps: elle est la demeure d'un roi, l'esprit, autour duquel, messagers ou écuyers, veillent les sens. Un indice que les choses doivent être ainsi comprises, c'est, disent-ils, que la raison s'égare hors de ses fondements à la suite d'un traumatisme des méninges, et que l'oubli des convenances se remarque chez les individus dont la tête est alourdie par l'ivresse.

On renforce aussi de raisons empruntées à l'observation de la nature la conception que l'on a du principe directeur de l'âme, dans chacun de ces deux camps dont les idées s'opposent. Pour l'un, il existe une parenté du mouvement de la pensée avec le feu, parce que le feu comme la pensée sont toujours en mouvement. Et puisque l'on admet que c'est dans le cœur que se trouve la source de la chaleur, on peut dire que le mouvement de l'esprit se mélange à la mobilité de la chaleur, et affirmer que le réceptacle de la nature intelligible, c'est le cœur, dans lequel est renfermée la chaleur. Pour l'autre, tous les sens ont une sorte de fondement, dé racine: la méninge (c'est le nom de la membrane qui entoure le cerveau), et l'argument qu'ils utilisent pour confirmer leur idée, c'est que l'activité intellectuelle ne peut avoir son siège ailleurs que dans cette partie du corps à laquelle l'oreille est ajustée et transmet la résonance des sons qui lui parviennent. C'est aussi parce qu'elle est unie à cette membrane au fond des yeux, que la vue introduit, grâce aux images qui parviennent aux pupilles, une impression à l'intérieur de l'esprit. C'est là aussi que se fait la distinction entre les odeurs de différentes natures, grâce à l'odorat qui les attire. De même, les sensations gustatives sont triées et distinguées par la méninge, tout près de laquelle se trouvent des prolongements ner-

2. L'image semble due à Poséidonios, à qui elle a été inspirée par le *Timée* de Platon (70).

veux qu'elle rend sensibles, et qui, par les vertèbres de la nuque, vont jusqu'au canal ethmoïde, se mêlant aux muscles locaux.

...ce qui n'empêche pas que les affections de ces organes aient des répercussions sur le fonctionnement de l'esprit

Pour ma part, le trouble qui s'empare souvent de la partie de l'âme qui contient la pensée quand il s'agit de dominer les passions, et l'affaiblissement de l'activité naturelle de la raison à la suite de telle ou telle circonstance qui affecte le corps, je les reconnais pour vrais; je reconnais aussi que la source du feu que renferme le corps, c'est le cœur, avec les violentes impulsions qui peuvent l'agiter. De plus, que la méninge soit placée près des organes des sens, suivant les naturalistes qui soutiennent cette théorie, qu'elle enferme le cerveau dans ses plis, et qu'elle soit humectée des vapeurs venues des sens, quand je l'entends dire par des savants d'après leurs observations anatomiques³, je n'ai garde de rejeter ces affirmations.

Explications physiologiques de certains phénomènes comme le chagrin, avec les soupirs et les larmes...

Cependant, cela ne saurait prouver, à mon sens, que la nature incorporelle soit enfermée dans les limites d'un lieu⁴. En effet, le dérangement de l'esprit n'est pas le résultat de l'ivresse seule, nous le savons bien: les affections des membranes qui entourent les côtes entraînent le même affaiblissement de la pensée, comme le reconnaît la science médicale, qui donne à cette affection le nom de «frénésie»⁵, puisque ces membranes s'appellent en grec

3. Allusion aux dissections réalisées par Galien.

4. Après avoir facilement admis les données de la science expérimentale stoïcienne, Grégoire va maintenant rejeter le matérialisme auquel elle conduit.

5. C'est-à-dire le «délire». La traduction garde le mot que le français a hérité du terme grec employé dans le texte, et qui permet de saisir l'explication étymologique qui suit. Le mot «phrèn» désigne d'abord le diaphragme, puis toute sorte de membrane. L'explication physiologique que propose ensuite Grégoire permet

«phrènes». Et le chagrin, avec ses effets sur le cœur, est l'objet de conceptions erronées: ce n'est pas le cœur, mais l'entrée de l'estomac qui en éprouve de la douleur, et c'est par ignorance que l'on rapporte cette affection au cœur. Voici ce que disent ceux qui ont fait une observation sérieuse de ces affections⁶: dans le chagrin, il se produit une contraction naturelle de tous les canaux du corps, qui en viennent à s'obstruer, et tout l'air que la respiration est empêchée d'expirer est repoussé vers les profondeurs: la conséquence est que les organes intérieurs de la respiration se trouvent comprimés de tous côtés, que le poids de l'air devient plus fort, et que par réaction la nature cherche à élargir ce qui s'est resserré, pour permettre l'expansion après la compression. Une telle gêne respiratoire est pour nous le symptôme du chagrin, et nous l'appelons «gémissement» et «sourir». L'apparente compression de la région du cœur est une indisposition non pas du cœur, mais de l'entrée de l'estomac; la cause en est la même que pour la contraction des conduits, la vésicule biliaire se resserrant et faisant ainsi s'écouler vers l'entrée de l'estomac son liquide âcre et amer. Preuve en est la pâleur, le teint jaune que prend la peau quand on a du chagrin, suite à l'excessive contraction qui disperse dans les veines le liquide particulier qu'est la bile.

...la joie, avec le rire

Mais l'affection inverse, c'est-à-dire la joie, le rire, prouve encore davantage ce que nous disons: il y a en quelque sorte, à cause du plaisir, dilatation et relâchement des conduits du corps, quand on s'épanouit de plaisir à quelque agréable nouvelle.

Dans le chagrin, dont nous parlions, il y a fermeture, dans les conduits, des passages de la respiration, si fins

de comprendre le rapport établi par la médecine antique entre les affections de ces membranes et le délire. Sur le délire, voir aussi le «fait divers» que Grégoire va relater à la fin du ch. 13.

6. Galien.

qu'ils sont imperceptibles, et compression de l'intérieur des viscères, et ce phénomène refoule vers la tête et les méninges le souffle humide qui, rassemblé en abondance dans les cavités du cerveau, par les conduits qui sont à sa base, est chassé vers les yeux, et la contraction des sourcils fait sourdre l'humidité goutte à goutte (ces gouttes que l'on appelle les larmes).

De la même façon, on doit penser que la disposition contraire entraîne un élargissement des conduits supérieur à la normale, et que l'air s'y engouffre vers les profondeurs, d'où, par une disposition naturelle, il est à nouveau expulsé par le conduit buccal, tous les viscères, et principalement, dit-on, le foie, apportant leur concours pour chasser cet air dans le bouillonnement qui les agite. Alors, la nature, pour faciliter la sortie de l'air, élargit le conduit buccal, écartant les joues de chaque côté autour du souffle de la respiration. Le résultat est ce que l'on appelle le rire.

De cela, cependant, il ne s'ensuit pas que l'on doive localiser dans le foie le principe directeur de l'âme; on ne doit pas non plus tirer argument de l'ébullition du sang des régions qui entourent le cœur quand on éprouve de la colère pour faire du cœur le siège de l'esprit: c'est à tel ou tel aspect de la constitution du corps qu'il faut rapporter ces phénomènes. Quant à l'esprit, on doit l'attribuer avec même dignité à chacune des parties du corps, avec lesquelles il est en contact dans une mystérieuse union.

Mauvaise interprétation de l'Ecriture : celle-ci ne place pas dans le cœur le principe directeur de l'âme

A cet égard, certains nous opposeront l'Ecriture, qui, diront-ils, témoigne que c'est dans le cœur que siège le principe directeur de l'âme; mais nous n'aurons garde d'accepter cette idée sans un examen scrupuleux. En effet, lorsqu'on y trouve la mention du cœur, c'est aussi des reins qu'il s'agit, quand le texte dit: « Dieu sonde les cœurs et les reins. » (Ps 7, 10): il faut donc que nos interlocuteurs renferment l'intelligence soit dans les deux à la fois, soit dans

aucun de ces deux organes. Quand on m'enseigne que telle ou telle disposition corporelle fait s'émousser ou même disparaître complètement l'activité intellectuelle, je n'y trouve pas suffisante preuve de la localisation des facultés intellectuelles entre des limites précises, car alors, s'il venait à se former des tumeurs dans ces parties du corps, la place qui revient à l'esprit en serait rétrécie. C'est en effet une considération qui ne s'applique qu'aux corps, que de souligner, une fois le récipient rempli par quelque chose qu'on y a jeté, l'impossibilité pour un autre objet d'y trouver place. La nature intelligible, en ce qui la concerne, ne cherche pas à occuper les vides qui restent libres dans les corps; un développement excessif de la chair ne saurait non plus la refouler.

Le corps est un instrument de musique animé par l'esprit...

Le Créateur a construit le corps comme un instrument de musique⁷; aussi, de même que souvent des virtuoses se trouvent dans l'impossibilité de montrer leur savoir-faire, quand leur instrument est inutilisable et ne leur permet pas d'exercer leur art (il a subi les ravages du temps; ou bien il s'est brisé dans une chute; ou bien la rouille, la moisissure l'ont mis hors d'usage: il ne rend plus aucun son, il ne sert plus à rien, même si c'est un flûtiste virtuose qui en joue): ainsi, l'esprit, qui se répand dans l'ensemble de l'instrument qu'est le corps, avec chaque partie duquel il est en contact par les activités intellectuelles qui lui sont naturelles, exerce son activité propre sur tout ce qui est en conformité avec la nature; mais là où une faiblesse empêche son mouvement et son action, il n'arrive à rien, il ne sert plus à rien. L'esprit entretient en effet naturellement des rapports avec ce qui est en conformité avec la nature, mais reste étranger à ce qui s'en écarte⁸.

7. Le corps est un instrument de musique: image empruntée aux Stoïciens.

8. Cf. la fin du ch. 14.

Je crois que l'on peut lire à ce propos une observation qui concerne davantage la Physique⁹, et qui permettra de saisir des théories fort subtiles. Puisque la beauté suprême et le bien en soi, c'est la Divinité, vers laquelle sont tendus tous les êtres qui aspirent au bien, nous disons que l'esprit, en tant qu'il est à l'image du bien suprême, aussi longtemps qu'il garde, autant que faire se peut, la ressemblance avec son modèle, demeure lui-même dans le bien; mais que s'il en sort, il se trouve dépouillé de la beauté qui était la sienne. Nous avons dit que l'esprit tire son ornement de sa ressemblance avec la beauté de son modèle, comme un miroir qui n'a de forme que celle de l'image qui y apparaît; de la même façon, nous estimons que la nature gouvernée par l'esprit lui est contiguë, et qu'elle tire son ornement de cette beauté qui voisine avec elle, comme si elle était le miroir d'un miroir¹⁰; elle commande à son tour et donne cohérence à la partie matérielle de l'être dans lequel elle se trouve.

...qui, par nature, doit le gouverner

Tant que ces éléments restent contigus l'un à l'autre, tous sont, en proportion de leur rang, unis à la véritable beauté, car l'élément supérieur transmet sa beauté à celui qui est en continuité avec lui. Mais s'il se produit une rupture dans cette belle harmonie naturelle, ou si, en une démarche inverse de la précédente, le supérieur se met à suivre l'inférieur, alors, la matière, isolée de la nature, laisse paraître sa difformité (car la matière n'a en soi ni forme ni constitution), et cette difformité cause la corruption de la beauté de la nature, qui tire sa beauté de l'esprit. Ainsi, c'est à l'esprit lui-même que se transmet la laideur de la matière, par l'intermédiaire de la nature, au point que dans les traits de la créature ne se perçoit plus l'image

9. La physique est la partie d'une philosophie ancienne qui cherche à rendre compte du fonctionnement de la nature (physis).

10. La beauté matérielle est un reflet de la beauté de l'esprit, elle-même reflet de la beauté divine.

de Dieu. Si le miroir de l'esprit ne présente que sa face postérieure à l'image du bien, il empêche l'éclatante lumière du bien de se refléter en lui, et comme forme, il se donne la difformité de la matière. C'est de cette façon qu'apparaît le mal, par la mise à l'écart progressive du bien. Est bon tout ce qui entretient un rapport avec le bien suprême; et tout ce qui n'a ni rapport ni ressemblance avec ce bien suprême ne saurait avoir aucun caractère de beauté. Si donc, d'après nos observations, le bien véritable est unique, et si c'est parce qu'il est fait à l'image du bien que l'esprit est bon lui aussi, tandis que la nature qui est en continuité avec l'esprit est comme l'image d'une image, cela montre que ce qu'il y a en nous de matériel garde sa consistance si c'est la nature qui le gouverne, mais se dissout et retombe s'il vient à se séparer de ce qui maintient sa cohésion, et en cas de rupture de l'harmonie naturelle qui le fait tendre vers le bien. Cela ne se produit que quand l'ordre naturel est inversé, quand le désir est tendu non pas vers le bien, mais vers ce qui a besoin d'embellissement. En effet, il est de toute nécessité que la matière, qui n'a pas en soi de forme propre, change dans le sens de la difformité et de la laideur la forme de ce qui veut lui ressembler.

Il était logique que nous ajoutions ces considérations, qui s'introduisent dans l'examen de notre sujet. La question était en effet de savoir si l'on peut situer dans une partie précise de notre corps le siège de la faculté intellectuelle, ou si elle est également répandue en toutes. Certains localisent l'esprit dans telle ou telle partie bien délimitée, et, pour prouver cette supposition, allèguent les difficultés du cheminement de la pensée chez ceux dont les méninges sont malades: notre étude a montré que dans chaque partie du composé humain, qui conditionne l'activité naturelle de chaque être, la puissance de l'âme ne sert à rien, si cette partie ne demeure pas dans l'état que lui a fixé la nature. Voilà pourquoi, logiquement, l'observation qui a précédé tombait bien dans notre étude, qu'elle complétait; elle nous permet de saisir que dans le composé humain, c'est Dieu qui gouverne l'esprit, et ce dernier qui gouverne notre vie matérielle, si elle demeure fidèle à l'ordre de la

nature; si elle s'en écarte, elle devient aussi étrangère à l'activité de l'esprit.

Mais revenons à notre point de départ : sur les parties de l'être qui ne s'écartent pas accidentellement de leur état naturel, l'esprit exerce sa puissance particulière; il a de la force sur les organes dont la constitution reste bonne, mais inversement, il reste impuissant en face de ceux qui ne laissent pas de place à son activité.

On peut encore avancer d'autres arguments pour affirmer le bien-fondé de cette façon de penser; si ce n'est pas fatiguer l'attention de ceux qui peinent avec nous depuis le début de cette étude, nous allons en dire quelques mots dans la mesure de nos possibilités.

CHAPITRE XIII

Sommeil, bâillements, rêves : étude de leurs causes

**La vie est toujours soumise au mouvement,
qui fait alterner les états opposés...**

Elle s'écoule, la vie matérielle qui est celle des corps, toujours poussée en avant par le mouvement; elle trouve sa force d'existence dans son mouvement qui ne s'arrête jamais. De même qu'un fleuve emporté par son courant remplit toujours le lit où il coule; ce n'est pourtant pas la même eau que l'on voit toujours au même endroit¹, mais une partie du flot s'est écoulée, et l'autre est encore en amont: ainsi la vie matérielle d'ici-bas s'écoule dans le mouvement: elle passe par la succession continue des contraires, et ne peut donc jamais s'arrêter et échapper au changement²; il y a en elle, au lieu de la possibilité de rester en repos, un mouvement incessant qui ramène alternativement des états semblables. Et si jamais son mouvement cesse, il faudra qu'elle cesse d'exister. Par exemple, le vide succède au plein, et à nouveau le plein remplace le vide.

1. Thème héraclitéen bien connu: « tout s'écoule », et « on ne peut pas descendre deux fois dans le même fleuve », disait Héraclite d'Ephèse (VI^e-V^e s. av. J.-C.).

2. La loi du changement est la loi par excellence de la création, qu'elle distingue de la nature divine éternelle et immuable; voir le même thème vers la fin du ch. 1, avant l'évocation du Paradis Terrestre, puis au début du ch. 21; et dans la *Catéchèse de la foi* ch. 6 pp. 36-37 (même collection).

**...comme la veille et le sommeil,
état de relâchement des sens...**

Le sommeil relâche la tension de l'état de veille, après quoi l'état de veille resserre cette tension qui s'était relâchée³. Ni l'un ni l'autre n'ont de durée continue: l'un s'installe après l'autre, auquel il succède, car la nature se renouvelle par ces changements, en sorte que, se trouvant tour à tour dans chacun de ces deux états, elle passe, sans cesse de l'un à l'autre. Car une tension continuelle des forces de l'être vivant a nécessairement comme conséquence la déchirure et la rupture de ses membres, à cause de l'excessive tension qu'ils subissent; et le relâchement continu du corps cause la retombée et la dissolution de l'être. Aussi est-ce dans le passage régulier, au bon moment, d'un état à l'autre, que réside la force de conservation de la nature, qui profite de son incessant passage d'un contraire à l'autre pour se reposer d'un état quand elle est dans l'autre.

...durant lequel la nourriture est distribuée dans le corps

C'est ainsi qu'elle prend notre corps dans l'état de veille qui lui a donné sa tension, et qu'elle se sert du sommeil pour relâcher cette tension, en permettant ainsi aux facultés sensitives de se reposer de leurs activités jusqu'au moment voulu, comme s'il s'agissait de chevaux qu'elle détellerait après la course⁴. Le corps, pour conserver sa bonne santé, exige de bénéficier au bon moment de ce relâchement: la nourriture peut ainsi se répandre dans tout le corps par les canaux intérieurs sans trouver d'obstacle, car

3. «Tension» et «relâchement» permettent dans le système stoïcien d'expliquer l'ensemble des phénomènes naturels.

4. «Tension» et «relâchement» sont à la disposition de la Nature qui les utilise comme bon lui semble: Grégoire reprend ici à son compte le finalisme stoïcien. L'image du cocher est classique dans la philosophie grecque: Platon, dans le *Phèdre*, l'appliquait à l'âme, dont le rôle est de maîtriser l'attelage rétif qui la constitue. Grégoire, au ch. I de ce traité, l'a déjà appliquée à la nature divine qui conduit le monde.

aucune tension n'entrave son passage. Le sol, après la pluie, quand brillent à nouveau les chauds rayons du soleil, exhale une sorte de vapeur, de brouillard: un phénomène semblable affecte la terre que nous sommes, quand la chaleur naturelle échauffe à l'intérieur de nous la nourriture qui a été absorbée. Les vapeurs, qui sont naturellement portées à s'élever, comme l'air, et à monter vers les régions supérieures, se trouvent dans la région de la tête, comme une fumée qui passe par les jointures d'un mur; de là, ces vapeurs s'échappent dans les conduits des sens, où elles se diffusent, détruisant nécessairement l'activité de la sensation, qui leur cède la place quand elles arrivent. Les paupières viennent recouvrir les yeux, comme si un engin de plomb (je fais allusion au poids de ces vapeurs) faisait retomber la paupière sur les yeux. L'ouïe perd elle aussi sa finesse sous l'effet des mêmes vapeurs: c'est comme si l'on mettait une porte devant les organes de l'audition⁵, qui se repose ainsi de ses activités naturelles.

Ce genre d'état, c'est le sommeil⁶; les sens du corps se reposent; laissant leur mouvement naturel, ils sont dans une totale inactivité, pour permettre une facile répartition de la nourriture, qui pénètre par chacun des conduits en même temps que les vapeurs dont nous parlions.

Explication du mécanisme du bâillement

Voilà pourquoi, si les exhalaisons intérieures produisent un resserrement des régions sensorielles, et si quelque nécessité interdit le sommeil, le système nerveux se remplit de ces vapeurs; il se tend alors naturellement, pour que son extension permette le relâchement de la partie affectée par les vapeurs: on fait quelque chose de semblable quand, en les tordant fortement, on presse des vêtements pour en faire sortir l'eau. Observons que le pharynx est arrondi, et

3. Cette expression se trouve chez Platon (*Banquet*, 218 b); elle devait servir à imposer la loi du secret dans les cérémonies des Mystères.

6. Cette théorie du sommeil est empruntée à Galien, de même que les pages suivantes.

contient une quantité de nerfs; voilà pourquoi, quand les vapeurs très denses doivent en être expulsées — l'extension rectiligne d'un organe arrondi étant impossible, la seule possible étant la dilatation circulaire —, l'air est reçu dans le bâillement, quand la mâchoire inférieure, sous l'action de la luvette, s'abaisse de sorte à former une cavité dont l'intérieur subit une dilatation circulaire, et les vapeurs épaisses, semblables à de la suie, qui étaient enfermées dans ces organes, sont expulsées en même temps que le souffle. Ce genre de chose peut aussi nous arriver après le sommeil, quand ces vapeurs demeurent prisonnières des endroits du corps qui les contiennent, sans pouvoir en être expulsées par le souffle.

Conclusion: rapports entre l'esprit et l'organisme

Voilà qui montre clairement le lien entre l'esprit humain et la nature: quand celle-ci, dans son intégrité, est en éveil, lui-même participe à son activité et à son mouvement; s'abandonne-t-elle au sommeil, il reste là, immobile; à moins que l'on ne considère que quand l'imagination produit des rêves, c'est une sorte de mouvement de l'esprit dont l'activité s'exerce pendant le sommeil.

Les rêves sont pure imagination...

A mon sens, la seule activité que l'on doit rapporter à l'esprit est celle de l'intelligence, de la pensée organisée; dans les vaines représentations que forme l'imagination pendant le sommeil, il n'y a qu'apparences, à mon avis, accidentelles et fictives, dont est responsable la partie irrationnelle de l'âme. En effet, quand le sommeil vient libérer l'âme des activités sensorielles, elle cesse aussi, nécessairement, ses activités intellectuelles. Car ce sont les sens qui permettent chez l'homme l'union de l'esprit avec le corps⁷: si leur activité cesse, l'inaction frappe aussi, néces-

7. Voir le début du ch. 9, et le ch. 10.

sairement, la pensée. A preuve, les situations absurdes, impossibles, où croit souvent se trouver celui qui rêve: ce qui n'arriverait pas, si l'âme était alors gouvernée par la raison et par la pensée. Eh bien, il me semble que, dans le sommeil, les facultés les plus estimables de l'âme sont en repos (c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'activité intellectuelle ou sensorielle): seule, la partie nutritive de l'âme⁸ reste en activité; elle garde des images des visions que l'on a eues en étant éveillé, ainsi que des échos des activités sensorielles ou intellectuelles, qu'a imprimés en elle la partie de l'âme qui est apte à la mémoire: à tout cela, le hasard redonne une forme, car il en reste un souvenir, comme une sorte d'écho, dans la partie correspondante de l'âme. Dans ces rêves, c'est donc l'imagination de l'homme qui est à l'œuvre: il n'y a aucun enchaînement, aucun fil conducteur dans l'ensemble de ce qui lui apparaît: son esprit s'égare dans des illusions confuses et sans suite.

...et non œuvre de l'esprit, qui, dans le sommeil, le cède à l'irrationnel...

S'agissant des activités du corps, on constate que, si chaque organe a son activité propre, répondant à la faculté particulière que la nature a mise en lui, il y a pourtant une certaine solidarité entre le membre en repos et celui qui est en mouvement: de façon analogue, pour l'âme, même dans le cas où l'une de ses composantes se trouve en repos, tandis que l'autre est en activité, il y a toujours solidarité du tout avec sa partie; car on ne peut admettre l'idée que se brise totalement l'unité naturelle, même dans le cas où l'une des facultés naturelles exerce une activité prédominante sur une partie de l'ensemble. En réalité, quand nous sommes éveillés et actifs, le commandement est assuré par notre esprit, dont les sens se font les serviteurs, avec pleine

8. C'est-à-dire cette force vitale que l'homme a en commun avec les animaux et même les plantes, et qui est donc ce qu'il y a de moins noble en lui: voir le tableau présenté en note au ch. 8 à propos des différentes sortes de forces vitales qui caractérisent les êtres.

participation de la faculté nutritive (l'esprit procure la nourriture nécessaire, qui est reçue par les sens, et assimilée par la faculté nutritive du corps): de la même façon, dans le sommeil, l'ordre de préséance de ces facultés est en nous comme inversé: c'est l'irrationnel qui commande, tandis que l'activité des autres s'arrête, sans pour autant disparaître complètement. A ce moment-là, la faculté nutritive profite du sommeil pour assurer la digestion, et elle fait travailler pour elle-même l'ensemble des facultés naturelles de l'être, sans que pourtant se brise complètement l'activité sensorielle (car ce qui est uni par la nature ne saurait être divisé), sans que cette activité puisse pourtant se rallumer, car elle est entravée par l'inactivité des sens dans le sommeil. C'est de la même façon que l'esprit est en union intime avec la partie sensitive de l'âme; il s'ensuit que, quand il y a mouvement de cette partie sensitive, il y a aussi mouvement de l'esprit; de même, le repos de l'une s'accompagne de l'arrêt des activités de l'autre⁹.

...comme le feu couve sous le tas de paille

Le feu¹⁰ nous offre un phénomène comparable; quand il est complètement caché sous la paille, aucun souffle d'air ne venant ranimer la flamme, il ne dévore pas ce qui l'environne, mais il se s'éteint pas non plus: au lieu d'une flamme, c'est de la fumée qui sort de la paille et se répand dans l'air; mais que quelque souffle vienne l'attiser, la fumée se transforme en flamme. De la même façon, l'esprit, dans le sommeil, disparaît sous l'inactivité des sens; il n'est plus capable de faire jaillir par eux sa lumière; mais il ne s'éteint pas non plus; son mouvement est comparable à celui de la fumée: il est à la fois en activité et sans force.

9. Voir la note précédente, et le tableau auquel elle renvoie.

10. La comparaison du feu est développée en des termes extrêmement voisins dans l'homélie de Grégoire sur la 7^e Béatitude (voir les *Béatitudes*, p. 98 dans la même collection) à propos de la jalousie, forme cachée de la colère.

Un musicien dont la lyre a ses cordes toutes détendues peut bien les toucher de son plectre: il ne saurait produire une musique bien rythmée: car s'il n'y a pas de tension des cordes, il ne saurait y avoir de résonance: bien sûr, le mouvement de la main montre une bonne technique, elle conduit le plectre à l'endroit qui rend telle ou telle note; mais de résonance, aucune, sinon un bruit sourd, sans signification, hors de toute composition, que produit le seul mouvement des cordes. C'est ainsi que, le sommeil entraînant le relâchement de l'ensemble des organes des sens, ou bien l'artiste s'assoupit totalement, si l'instrument est complètement détendu parce qu'on l'a trop sollicité, ou bien, si son activité se maintient, elle n'est que molle et indistincte, les instruments que sont les organes des sens ne pouvant prendre exactement la mesure de son art.

Les rêves prémonitoires s'expliquent par l'action de la mémoire

Voilà pourquoi, dans le sommeil, la mémoire est confuse, et la connaissance prémonitoire, sommeillant sous les voiles de l'ambiguïté, forme des images des choses dont on s'est occupé quand on était éveillé, et nous révèle souvent quelque chose des événements à venir. Car sa subtilité naturelle lui donne, par comparaison avec l'épaisseur qui caractérise les corps, quelque chose de plus, qui peut lui permettre une certaine vision des choses. Bien sûr, elle ne peut indiquer directement et de façon claire ce qu'elle veut dire, et nous donner ainsi sur les événements futurs des renseignements d'une lumineuse clarté: elle est oblique, ambiguë, dans sa façon de montrer le futur: c'est ce que l'on appelle une «énigme», chez les interprètes des songes. Ainsi, l'échanson (Gn 40, 1) presse les raisins sur la coupe de Pharaon; ainsi, le panetier rêve qu'il porte des corbeilles: le travail que chacun des deux accomplissait quand il était éveillé, voilà ce que, dans ses rêves, il se croyait en train de faire. De leurs activités habituelles, il s'est imprimé des images dans la partie de l'âme où siège la connaissance prémonitoire, ce qui a permis à cette occa-

sion que leur soient prédits les événements futurs, grâce à cette prévision de l'esprit.

Il faut en distinguer les songes prophétiques...

Maintenant, s'il est vrai que Daniel ¹¹ et Joseph ¹², et ceux qui étaient comme eux dotés d'une puissance divine, ont été instruits, sans aucun trouble causé par les sens, de la connaissance du futur, cela n'a rien à voir avec notre sujet. On ne saurait attribuer à la puissance des songes les prédictions qu'ils firent; ou bien il faudra logiquement considérer que les manifestations divines qui frappent des gens éveillés ne sont pas des visions, mais des suites de l'activité spontanée de la nature.

...qui sont envoyés par Dieu

Si tous les hommes sont gouvernés par leur propre esprit, il y en a quelques-uns qui sont jugés dignes de s'entretenir avec Dieu face à face; de la même façon, si tous ont en commun une imagination de même valeur qui travaille dans les rêves, faculté que l'homme possède naturellement, certains, mais non pas tous, peuvent recevoir dans les rêves une manifestation divine. Pour tous les autres, même s'il peut se faire que des rêves entraînent chez eux quelque connaissance prémonitoire, les choses sont comme je l'ai dit. Si Dieu ouvrit au roi d'Égypte ¹² et au roi d'Assyrie ¹¹ les voies de la connaissance du futur, c'est qu'il se proposait par là un autre but: faire éclater au grand jour la sagesse des saints, qui était jusque-là cachée, pour la faire servir au bien des hommes. Comment aurait-on découvert les qualités de Daniel ¹¹, si les enchanteurs et les mages chargés de découvrir le sens des songes du roi n'avaient baissé les bras? Quelles chances de salut restait-il au peuple égyptien ¹², quand Joseph était enfermé dans sa

11. Cf. le *Livre de Daniel*, ch. 2.

12. Gn 39, 20 - 41, 57.

prison, s'il ne s'était pas révélé publiquement à l'occasion de l'interprétation d'un songe?

De façon générale, les rêves sont influencés par les dispositions physiques dans lesquelles on se trouve...

C'est donc autre chose, et il ne faut pas le rapporter aux rêves communs. Les songes habituels sont communs à tous, et se présentent dans l'imagination de différentes manières et sous différentes formes: ou bien il reste, comme on l'a dit, dans la partie de l'âme où siège la mémoire, des échos des occupations de la journée; ou bien, souvent aussi, c'est telle ou telle disposition du corps qui détermine la nature des songes et de leurs représentations. C'est ainsi que celui qui a soif croit être près d'une source; celui qui a faim, dans un banquet; et chez le jeune homme travaillé par les désirs de son âge, les rêves se conforment aux passions.

...et singulièrement par les maladies...

Mais j'ai découvert une autre cause des phénomènes du sommeil, en soignant un de mes familiers atteint de délire ¹³; alourdi par plus de nourriture qu'il n'en pouvait supporter, il poussait des cris, en reprochant à ceux qui l'entouraient de lui avoir volontairement rempli les intestins de saletés. Il était couché, le corps tout couvert de sueur, et accusait les assistants d'avoir de l'eau toute prête pour la jeter sur lui; et ses hurlements ne cessèrent pas jusqu'au moment où survint l'événement qui expliqua la cause de ces reproches. Une abondante sueur lui coulait sur le corps, et l'état de son ventre montrait la lourdeur de ses intestins. Dans ce cas, la sobriété a été émoussée par la maladie, et la nature s'est trouvée saisie par la même affec-

13. Le mot grec est celui qui donne, par l'intermédiaire du latin, le mot français «frénésie». Sur le délire, voir les explications physiologiques données par Grégoire au ch. 12.

tion que le corps; loin d'être insensible aux tourments du mal, elle n'avait plus la force de dire clairement la cause de sa souffrance, à cause du délire occasionné par la maladie; vraisemblablement, si ce n'était pas la maladie, mais le sommeil naturel qui avait assoupi la partie intelligente de l'âme, notre malade aurait fait un rêve comparable: l'eau y aurait traduit l'écoulement de la sueur, et la lourdeur des intestins, le poids de la nourriture.

...mais aussi par les dispositions morales

C'est aussi l'avis de bon nombre de gens qui ont reçu une bonne formation médicale, que les maladies sont en rapport avec ce que les malades voient dans leurs rêves: il y a les rêves des maladies de l'estomac, ceux des maladies des méninges; les fièvres ont aussi les leurs, et les maladies de la bile; les pituites n'ont pas les mêmes, et ceux des congestions et des consommations sont encore différents.

Tout cela montre que la partie de l'âme qui s'occupe de la nourriture et de l'accroissement contient quelque chose d'intellectuel qui est dispersé en elle à cause de l'union de l'âme et du corps; cela est plus ou moins conforme à l'état du corps, et c'est ce qui accommode les rêves à la disposition dominante dans le corps.

En outre, l'état moral compte aussi, chez beaucoup, dans la formation des rêves. Le rêve du courageux est différent de celui du lâche; les rêves de l'intempérant sont différents de ceux de l'homme mesuré; les rêves de l'homme généreux ne sont pas ceux de l'avare. Ce n'est pas la raison, mais la partie irrationnelle de l'âme qui donne forme à ces produits de l'imagination; les choses dont on s'occupe habituellement la journée, voilà ce dont les rêves façonnent les images.

CHAPITRE XIV

*L'esprit ne doit pas être situé
dans telle ou telle partie du corps.
Distinction des mouvements
du corps et de l'âme.*

L'esprit est en contact avec l'ensemble du corps

Nous nous sommes égarés bien loin de notre sujet!... Il s'agissait pour nous de montrer que l'esprit n'est pas lié à telle ou telle partie du corps, mais en semblable contact avec l'ensemble, et qu'il y produit un mouvement en rapport avec la nature de la partie concernée.

Il peut arriver que, contrairement à la normale, il se mette à obéir aux sens: l'être actif obéit, l'être passif commande

Il peut se faire que l'esprit se mette à suivre les impulsions¹ de la nature, dont il se fait alors, en quelque sorte, le serviteur. Car le commandement est souvent usurpé par la nature corporelle, qui inspire alors le sentiment de la douleur, et le désir du bien-être; à ce moment-là, elle a le premier rang, et suscite chez l'homme l'appétit, ou plus généralement une impulsion vers le plaisir; l'esprit, lui, qui reçoit ces impulsions, utilise toutes ses ressources pour contribuer à fournir au corps l'occasion de satisfaire son désir.

Ce n'est pas chez tous les hommes que les choses se passent ainsi, mais seulement dans les natures serviles, en qui la raison est asservie aux impulsions de la nature: l'esprit, par cette alliance, contribue à flatter servilement tout ce

1. Ici encore le vocabulaire est stoïcien: l'«impulsion» ou «inclination» est une faculté d'éprouver soit du désir soit de l'aversion.

2. En effet l'esprit humain peut toujours décider, par un acte de volonté, de ne suivre que les «impulsions», les «inclinations» qui sont conformes à la nature: c'est ici la doctrine stoïcienne classique.

qui est agréable aux sens. Mais chez les gens parfaits, il n'en va pas ainsi. Le commandement est assuré par l'esprit : c'est lui qui, par la raison et non plus par le désir, détermine et choisit ce qui est avantageux ; et la nature suit les pas de ce chef qui la conduit.

Rappel : il y a trois sortes de forces vitales. Cela ne veut pas dire qu'il y ait dans l'homme combinaison de plusieurs âmes

On se souvient que notre exposé a été amené, à propos de la force vitale, à en découvrir trois sortes différentes³ : la faculté nutritive (privée de la sensation) ; celle qui, assurant la nutrition et l'accroissement de l'être, possède la sensation⁴ (mais qui n'a point part à l'activité de la raison) ; enfin, la faculté de raisonner, qui est parfaite, et répandue dans toutes les autres facultés, en sorte qu'elle existe en elles et possède en même temps ce qu'il y a de supérieur dans l'esprit.

Que personne, sur la foi de ces considérations, n'aille s'imaginer qu'il y ait dans le composé humain une union de trois âmes qui seraient à considérer dans leurs limites propres, ce qui donnerait à penser que la nature humaine est une combinaison de plusieurs âmes. Il n'en est rien ; la véritable âme, l'âme parfaite, est une par nature, intelligible et immatérielle, et mêlée par les sens à la nature matérielle⁵. En revanche, tout ce qui est matériel et sujet au changement et à l'altération, se développera à condition de participer de la puissance de l'âme ; mais, en s'éloignant de son activité vitale, verra la destruction et la dissolution de son mouvement⁶. Il n'y a donc point de sensation sans substance matérielle, mais, sans puissance intellectuelle, il n'y a pas non plus d'activité des sens.

3. Au début du ch. 8.

4. « Possède la sensation » n'est pas dans le texte grec, mais est indispensable pour comprendre exactement cette distinction des forces vitales. Voir, d'ailleurs, le même exposé au début du ch. 8.

5. Cf. début du ch. 9 ; ch. 10 ; etc.

6. La même idée a été exprimée au ch. 12.

CHAPITRE XV

L'âme est proprement, et c'est ce que désigne le sens exact du mot, le siège de la raison ; dans les autres acceptions de ce mot, il n'y a que communauté de terme. La force de l'esprit est répandue dans l'ensemble du corps, et en contact avec ses parties, d'une façon adaptée à chacune

Quand on parle d'âme des plantes ou des animaux, on commet un abus de langage

S'il est vrai que certaines créatures possèdent une activité nutritive, tandis que d'autres sont gouvernées par la faculté sensorielle, les premières étant privées de la sensation, les secondes n'ayant point part à la nature intellectuelle, il n'en demeure pas moins que, si l'on veut en tirer argument pour considérer qu'il existe plusieurs âmes, on ne fera pas entre les âmes les distinctions convenables¹ ; et voici pourquoi : toutes les créatures imaginables, si elles sont vraiment ce qu'elles sont, méritent donc pleinement le nom qu'elles portent ; si au contraire leur être ne répond pas totalement à leur appellation, cette dénomination même est vaine. Par exemple, si l'on nous montre un vrai pain, nous disons qu'alors on applique avec son sens exact ce nom à l'objet en question ; si maintenant on fabrique un pain en pierre, que l'on confronte au premier : il a la même forme, la même grandeur, la même couleur, et semble donc bien, par la plupart de ses caractéristiques, être le même que son modèle ; il lui manque pourtant une chose, c'est de pouvoir servir de nourriture... Si donc cette pierre reçoit la dénomination de pain, on doit dire que ce n'est pas avec son sens exact, mais par abus.

1. Reprise de l'argumentation de la fin du chapitre précédent.

Il faudrait parler d'«énergie vitale»

De la même façon, pour tout ce dont l'être n'est pas entièrement conforme au nom, il y a dénomination abusive. Ainsi, puisque l'âme trouve sa perfection dans l'esprit et la raison, tout ce qui n'est pas esprit ni raison peut bien être désigné du même nom que l'âme; ce qui est sûr, c'est qu'il ne s'agit pas véritablement d'une âme, mais d'une sorte d'énergie vitale, et que la dénomination d'âme a entraîné une confusion des deux².

Voilà pourquoi le règne animal, très proche encore de cette vie naturelle, a été mis à la disposition de l'homme par Celui qui a établi les lois de chaque être, pour qu'aussi bien que des plantes il puisse en faire sa nourriture. «Toutes les viandes», dit-il, «seront votre nourriture, comme les herbes des champs»³ (Gn 1, 29). Car l'activité sensorielle de l'animal ne le met, semble-t-il, que peu au-dessus des créatures qui, privées de cette faculté, ne font que se nourrir et s'accroître. Que cela serve de leçon à ceux qui ne vivent que pour la chair: qu'ils ne laissent pas trop leur pensée courir aux apparences sensibles, mais qu'ils en appliquent les forces aux avantages de l'âme, parce que c'est en eux que se trouve la véritable âme, tandis que la sensation existe également dans les créatures qui ne sont pas douées de raison.

2. Il s'agit de savoir de quoi on parle quand on prononce le mot «âme», dit Grégoire. Un mot trop vague ne veut plus rien dire. Et c'est bien le cas du mot «âme» pour un Grec: on l'a vu d'après de précédentes allusions de Grégoire. La philosophie grecque peut prendre le mot au sens de «force vitale», et parler aussi bien de l'âme d'un chien, que de l'âme du monde, ou de l'âme de l'homme; ce dernier, d'ailleurs, pourrait bien avoir «plusieurs âmes»: nutritive, sensitive, intellectuelle... Ce flou est trop commode pour toutes les sophistiques, et Grégoire veut être clair, pour acculer ses adversaires à la clarté. Pour lui, si l'on ose cette formule aussi claire que caricaturale, l'âme, c'est l'esprit. Cette page fait preuve d'une belle rigueur intellectuelle, qui se met ici au service de la polémique.

3. Idée stoïcienne: l'herbe sert de nourriture à l'animal, qui sert de nourriture à l'homme. Grégoire se plaît à souligner comment la Bible ne contredit pas le stoïcisme, philosophie répandue dans l'«intelligentsia» de son époque, sur un certain nombre de points. Il n'y a pas de raison pour qu'une anthropologie chrétienne ne reprenne pas à son compte, quand c'est possible, les acquisitions de la sagesse et de la science des hommes.

Au reste, ce n'est pas le sujet: on parle du mode d'union de l'esprit et du corps

Mais nous voici à un autre sujet, où nous a entraînés l'enchaînement de nos idées: notre étude ne se proposait pas de montrer qu'entre toutes les caractéristiques de l'homme, son activité intellectuelle est d'une dignité plus haute que sa substance matérielle; mais que l'esprit n'est pas contenu dans telle ou telle partie de notre corps, et qu'il est également en toutes et à travers toutes; on ne peut dire, ni qu'il les contient de l'extérieur, ni qu'il est contenu à l'intérieur d'elles: expressions qui s'appliqueraient proprement à des vases ou à d'autres corps qui peuvent s'emboîter les uns dans les autres⁴.

Il faut constater qu'il reste mystérieux

Mais, s'agissant de l'union de l'esprit avec le corps, il est impossible d'exprimer et même de concevoir le contact dont il s'agit: cette union ne se fait pas à l'intérieur du corps (en effet, il est impossible que le corps retienne en son pouvoir quelque chose d'incorporel); elle ne se fait pas non plus à l'extérieur (car l'incorporel ne saurait contenir quoi que ce soit); la raison reste impuissante à concevoir ce mode de rapprochement, de contact, entre l'esprit et la nature, l'esprit étant tout à la fois en elle et autour d'elle, sans y être pour autant localisé et sans la renfermer... Tout ce que l'on peut dire et concevoir, c'est que la nature, en se maintenant continuellement d'elle-même sur le droit chemin, permet l'activité de l'esprit; vient-elle à faire un faux-pas, le mouvement de la pensée en devient boiteux.

4. Rejetant la notion de contenu et de contenant pour l'âme et le corps, Grégoire soutient avec force la conception de l'unité profonde, essentielle, de l'être humain.

CHAPITRE XVI

*Etude de cette parole de Dieu:
« Faisons l'homme à notre image,
comme notre ressemblance. »
Quel est le sens du mot « image » ?
Et peut-on parler de ressemblance
avec un Dieu bienheureux et que rien
n'affecte,
à propos d'une créature
soumise aux passions et à la mort ? Enfin,
comment se fait-il que l'image se présente
comme homme et femme, alors que cela
n'existe pas dans le modèle¹ ?*

La vision de la philosophie grecque, pour laquelle l'homme est un « microcosme » où se retrouvent les éléments du monde, est bien pauvre...

Reprenons donc la parole divine : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance. » Bien petites, et indignes de la grandeur de la nature humaine, les théories imaginées par certains philosophes extérieurs, qui pensent glorifier l'humanité en la comparant à ce monde-ci. Ils disent que l'homme est un microcosme², composé des mêmes éléments que l'univers. Avec ce nom grandiloquent, c'est un grand compliment qu'ils pensent faire à la nature humaine ; mais une chose leur échappe, c'est que pour rendre l'homme vénérable ils font appel à des carac-

1. Ce chapitre (la fin particulièrement) est essentiel pour la façon dont Grégoire relie le devenir de l'homme à ses origines.

2. C'est-à-dire un « petit monde », organisé de la même façon que l'univers ou « macrocosme ». Notions familières au stoïcisme et à l'ensemble de la philosophie antique tardive.

tères qui sont tout aussi bien ceux du moucheron et de la souris, en qui l'on trouve aussi le mélange des quatre éléments, parce que tous les êtres animés, absolument, en sont formés à un degré plus ou moins grand, car sans eux la constitution naturelle des êtres doués de sensation n'existe pas. Quelle grandeur y a-t-il donc pour l'homme à être considéré comme l'empreinte, la ressemblance du monde ? Quand le ciel et ses révolutions, la terre et ses changements, ainsi que tout ce qu'ils enferment, passent avec ce qui les enveloppe ?

...face à la pensée biblique, qui voit en l'homme l'image de Dieu. — Il faut résoudre une apparente contradiction...

Mais d'après la pensée de l'Eglise, qu'est-ce qui fait la grandeur de l'homme ? Ce n'est pas qu'il ressemble à l'univers créé, mais qu'il a été créé à l'image du Créateur de la nature³. Quel est donc le sens du mot « image » ? On se demandera peut-être comment il peut exister une ressemblance entre un être corporel et l'Etre incorporel ; entre un être soumis au temps et l'Etre éternel ; entre un être soumis à l'altération et au changement, et l'Etre qui échappe au changement ; entre un être soumis aux passions et à la mort, et l'Etre immortel et que rien n'affecte ; entre un être qui habite dans le vice dont il se nourrit, et l'Etre exempt de tout vice... Il y a une grande différence entre le modèle et la créature faite à son image. Si l'image a bien une ressemblance avec le modèle, elle mérite réellement son nom ; mais si elle s'écarte du modèle qu'elle devait imiter, c'est autre chose, et l'on ne peut plus parler d'image. Comment donc l'homme, créature mortelle, soumise aux passions et à une prompt mort, peut-il être l'image de la nature incorruptible, pure et éternelle ?

3. Cette page est essentielle : voici confrontées, pour la première fois peut-être du traité avec une pareille netteté, deux conceptions de l'homme : la sagesse grecque, la Bible — la philosophie, la foi — le stoïcisme, le christianisme : la conception fondée sur le raisonnable, la conception fondée sur l'amour divin. Toutes les spéculations de l'Antiquité classique se trouvent balancées par cette seule expression : « image de Dieu », capable de les sublimer.

...Si l'homme, créé à l'image d'un Dieu parfait, est pourtant plein d'imperfections...

La vérité en ce domaine ne peut être connue clairement que par Celui qui est la Vérité. Quant à nous, selon notre capacité, nous aurons recours à des conjectures et des suppositions pour suivre la trace de la vérité⁴; et voici notre idée sur la question. La Parole divine dit la vérité, et c'est bien à l'image de Dieu que l'homme est créé; mais en même temps, la pitoyable misère de la nature humaine n'a aucune ressemblance avec la Vie que rien ne saurait affecter. Il faut bien admettre l'une ou l'autre de ces deux possibilités: si l'on compare notre nature à Dieu, ou bien Dieu est soumis aux passions, ou bien l'homme leur échappe — si l'on veut du moins que le mot de ressemblance puisse s'appliquer aux deux. Mais si Dieu n'est pas soumis aux passions, et si en même temps notre nature n'en est pas exempte, c'est qu'il faut comprendre l'expression dans un autre sens, qui nous permettra d'affirmer que la parole divine dit vrai, quand elle déclare que l'homme est créé à l'image de Dieu.

Il nous faut donc reprendre la divine Ecriture elle-même (Gn 1, 27), pour voir si sur cette question elle ne contiendrait pas le moyen d'arriver à une réponse vers laquelle elle nous conduirait par la main. Après avoir dit «Faisons l'homme à notre image», et indiqué le but de sa création, elle ajoute «Dieu créa l'homme», et «à l'image de Dieu il le créa», «homme et femme il les créa». On l'a déjà dit précédemment: abattre une hérésie impie⁵, voilà le but dans lequel était écrite d'avance une telle parole; il s'agissait de nous apprendre que Dieu le Fils Unique a créé l'homme «à l'image de Dieu», afin que nous ne fassions aucune distinction entre la divinité du Père et celle du Fils,

4. Ces précautions oratoires sont fréquentes chez Grégoire qui manifeste ainsi son humilité face à Celui qui est la Vérité — et aussi face à son lecteur. Voir par exemple, à la fin de ce chapitre, comment il présente son interprétation du texte de la Genèse. Il distingue nettement le donné de la foi et son explication. Voir *Catéchèse de la foi*, Avant-propos.

5. Celle des Anoméens: cf. le ch. 6.

puisque à chacun la sainte Ecriture donne semblablement le nom de Dieu, aussi bien au créateur de l'homme qu'à celui à l'image duquel il a été créé.

Mais laissons cette question, et revenons-en à l'examen de notre sujet: comment se fait-il que, Dieu étant bienheureux et l'homme misérable, l'Ecriture dise que l'homme est semblable à Dieu?

Examinons donc avec précision les mots employés. Nous découvrirons qu'autre chose est la création de l'homme à l'image de Dieu, autre chose la misère où on le voit maintenant⁶. «Dieu créa l'homme», dit le texte, «à l'image de Dieu il le créa»; c'est la fin du récit de la création de l'homme à l'image de Dieu. Ensuite, le texte reprend le récit de la création, et il dit: «homme et femme il les créa». Chacun est capable de comprendre, je pense, que cela n'appartient pas au modèle: «dans le Christ Jésus», comme dit l'Apôtre (Ga 3, 28), «il n'y a ni homme ni femme». Il reste que cette distinction est donnée par le texte à propos de l'homme. Il y a donc un double caractère dans la nature que nous donne le créateur, la ressemblance avec Dieu, et la division des sexes suggérée par cette distinction.

C'est bien une telle interprétation que suggère l'enchaînement même du texte: il commence par dire «Dieu créa l'homme, à l'image de Dieu il le créa», et c'est ensuite qu'il ajoute «homme et femme il les créa», ce qui est étranger aux attributs divins.

6. L'Homme, au regard de la Providence divine qui en a décidé ainsi de toute éternité, est bien l'image de Dieu; dans la pensée divine préexiste l'Homme idéal, l'Humanité accomplie, le «Plérôme» — celle de la fin des temps, même si la condition humaine actuelle, toute de misère et de péché, a perdu la pureté de l'origine et est bien loin encore de la glorieuse condition de son achèvement. Cette dualité est perceptible, d'après Grégoire, dès les récits bibliques de la Création: la Genèse parle d'abord de l'homme (être humain, «anthropos») créé à l'image de Dieu, et ensuite seulement ajoute «homme et femme» (c'est-à-dire «mâle et femelle») «il les créa». Cette distinction remonte à Philon d'Alexandrie mais Grégoire la reformule selon sa propre pensée.

...c'est que sa raison est l'élément primordial, le reste, et notamment la sexualité, étant secondaire

C'est à mon avis un enseignement d'une grande élévation que ce texte de l'Ecriture nous livre ainsi. Le voici : il y a deux extrêmes qui s'opposent l'un à l'autre, et au milieu, l'homme, entre la nature divine incorporelle, et la vie des bêtes privées de raison. On peut discerner dans le composé humain la part de chacune : celle du divin, c'est la raison et la pensée, qui ne sont pas concernées par la distinction de la créature en homme et femme ; celle de l'animalité, c'est la constitution corporelle, et la division en homme et femme. Chacune de ces deux composantes se trouve nécessairement dans tout être qui participe de la vie humaine. Mais la primauté appartient à l'esprit, comme nous l'apprend le narrateur biblique, par l'ordre qu'il adopte pour raconter la création de l'homme, et sa communauté d'espèce, sa parenté avec l'animal ne sont pour l'homme que des caractères secondaires. Car le texte commence par dire « Dieu créa l'homme à son image » pour montrer par ces mots que dans un tel être « il n'y a ni homme ni femme », comme dit l'Apôtre. Ce n'est qu'ensuite qu'il en vient aux caractères propres de la nature humaine : « homme et femme il les créa ».

Créé à l'image de Dieu, l'homme accède à la plénitude de tout bien

Quel enseignement en tirons-nous ? On ne me tiendra pas rigueur de repartir de loin pour reprendre le problème qui fait l'objet de notre réflexion.

Dieu, par sa nature, c'est tout le bien que l'on peut concevoir ; ou plutôt, il surpasse tout ce que l'intelligence peut concevoir comme bien ; et, s'il crée la vie humaine, c'est précisément parce qu'il est bon⁷. Cette bonté, qui le

7. Noter cette idée : Dieu crée l'homme par amour. La *Catéchèse de la foi* (ch. 5, p. 31 de la même collection) affirme de même : « aucune nécessité ne l'a amené à former l'homme : c'est la surabondance de son amour qui lui a fait donner naissance à un tel être ».

pousse à créer la nature humaine, ne saurait faire de demi-mesure quand elle y manifeste la puissance de sa bonté, ni accorder à l'homme tel ou tel des biens qu'elle possède, pour lui en refuser jalousement la communauté pleine et entière. Il n'en est rien, et voici comment agit la perfection de sa bonté : tirant l'homme du néant, il l'amène à l'existence, et le comble des biens qu'il crée pour lui⁸.

Sa liberté notamment rejoint la liberté de Dieu

On n'en finirait pas de faire la liste détaillée de ces biens, et il serait évidemment malaisé de les énumérer chacun à leur tour. C'est donc d'une expression qui les englobe tous dont se sert le texte pour les désigner, quand il déclare que l'homme est créé à l'image de Dieu. Cela revient à dire qu'à la nature humaine ainsi créée Dieu donne part à tout bien. Car si la Divinité est plénitude de tous les biens, et si l'homme est à son image, c'est bien dans cette plénitude que l'image trouvera sa ressemblance avec le modèle. Il y a donc en nous toute sorte de bien, ainsi que toute vertu, toute sagesse, et tout ce que l'on peut concevoir de mieux. Parmi tous ces biens, il y a la liberté⁹, qui nous fait échapper à la contrainte ; nous ne sommes sous le joug d'aucun pouvoir physique ; mais nous sommes indépendants dans nos jugements et nos opinions. Car la vertu n'a point de maître¹⁰, elle est spontanée ; et les effets de la contrainte ou de la violence ne sauraient être vertu.

8. Dieu crée l'homme pour le faire participer à la richesse de sa propre nature. Cf. *Catéchèse de la foi*, loc. cit. ci-dessus. Grégoire comme tous les Pères ne voit que l'aspect physiologique et non l'échange, la communion de deux êtres complémentaires, qui lui auraient ouvert une autre perspective sur Dieu.

9. Idée fondamentale de l'anthropologie de Grégoire : l'homme est un être libre. Sa liberté, à l'image de la liberté divine, est ce qui le distingue des autres êtres.

10. Platon, *la République*, X, 617 e.

**Mais n'étant que l'image de Dieu,
il faut bien qu'il se distingue de son Créateur...**

En tout point, l'image porte l'empreinte de la beauté du modèle, mais s'il n'y avait plus la moindre différence, il faudrait parler, non plus de ressemblance, mais d'identité totale, que manifesterait cette complète similitude. Quelle différence voyons-nous donc entre Dieu lui-même et l'homme créé comme sa ressemblance? Justement que Dieu est, sans avoir été créé; tandis que l'homme reçoit son existence par la création¹¹.

Cette différence de particularités en entraîne d'autres. Tout le monde s'accorde à reconnaître que l'être de la nature non créée échappe au changement et demeure toujours identique, tandis que la nature créée ne peut exister sans subir d'altération. Dans la venue même à l'existence de l'homme tiré du néant, il y a mouvement, altération du non-être en être, changement imposé à la créature par la volonté divine.

...comme l'effigie de César se distingue de César lui-même

L'effigie gravée sur la pièce de bronze est désignée comme l'image de César, dans l'Evangile (Mc 12, 16): nous comprenons que si extérieurement il y a bien une ressemblance entre ce portrait et César, il y a en revanche une différence sous-jacente: ainsi, pour la question qui nous occupe, si, au lieu des traits d'une effigie, nous considérons les caractères de la nature divine et ceux de la nature humaine dans lesquels se trouve leur ressemblance, nous y découvrons la différence sous-jacente entre le non-créé et le créé. L'un demeure toujours identique, tandis que l'autre, qui reçoit son existence par la création, a commencé à exister par une altération, et est naturellement porté à de tels changements.

11. L'homme n'est que l'image de Dieu parce que Dieu jouit par lui-même d'une nature parfaite, tandis que l'homme reçoit de Dieu la participation à ses richesses. Cette distinction entre l'image et le modèle sera précisée aussi dans la *Catéchèse de la foi* ch. 21 (p. 64 de la même collection).

C'est le sens de la division des sexes

Voilà pourquoi Celui qui connaît toute chose avant qu'elle n'arrive, comme dit la Prophétie (Dn 13, 42), suivant — ou plutôt prévoyant dans la puissance de sa Providence — la direction que devait prendre, en son cours souverain et indépendant, le mouvement de la liberté humaine, car il connaît le futur, crée son image avec la distinction en homme et femme, distinction qui ne regarde plus le modèle divin, mais qui apparente l'homme, comme on l'a dit, à la nature des êtres privés de raison.

Celle-ci n'est pas essentielle à l'espèce humaine

La cause de cette division des sexes, seuls pourraient la connaître les contemplateurs de la vérité, les serviteurs de la Parole. Pour nous, dans la mesure de nos possibilités, nous aurons recours à des conjectures et à des images pour nous représenter la vérité; et ce qui nous vient de l'esprit, nous ne le présentons pas comme quelque chose de définitif, mais nous le proposons comme une sorte d'exercice à la bienveillance de nos auditeurs¹².

Le premier homme est un tout englobant l'ensemble de l'humanité historique à venir

Quelle est donc notre pensée là-dessus?

Quand le texte dit que « Dieu créa l'homme », le caractère indéterminé de la formule désigne l'ensemble du genre humain. Car la créature dont il est ici question n'est pas appelée Adam, comme ce sera le cas dans la suite du récit: l'homme qui vient d'être créé ne porte pas tel ou tel nom: il est désigné du terme général qui s'applique à son espèce. Cette appellation générale, qui englobe toute l'humanité, nous amène à concevoir que par la puissance de la pres-

12. Voir la même précaution oratoire, fréquente chez Grégoire, au début du présent chapitre par exemple.

ciencia divine, c'est l'ensemble de l'humanité qui est comprise dans cette création du premier homme.

Pour Dieu en effet, rien ne peut être indéterminé dans ses créatures; chaque être a une limite et une mesure, établies par la sagesse du Créateur. Ainsi, un homme est délimité par la taille de son corps, et la mesure de l'être qu'il constitue est donnée par la grandeur qui correspond à la surface de son corps: de la même façon, à mon sens, la plénitude¹³ de l'humanité est comme contenue dans un seul corps, par la puissance que la prescience de Dieu a sur toutes choses. Voilà ce que veut nous enseigner le texte, quand il dit: «Dieu créa l'homme», et «à l'image de Dieu il le créa».

Car ce n'est pas dans une partie de la nature que se trouve l'image, pas plus que la beauté ne se trouve dans tel ou tel des caractères d'un être; toute l'espèce possède également cette propriété d'être l'image de Dieu. La preuve, c'est que l'esprit a semblablement son siège en tous les hommes; tous ont la faculté de penser et de réfléchir, ainsi que tous les autres caractères qui montrent dans sa créature l'image de la nature divine. Il n'y a aucune différence entre l'homme qui apparaît à la création du monde, et celui qui viendra à l'achèvement de l'univers: tous deux portent également en eux l'image de Dieu.

Voilà pourquoi un seul homme désigne l'ensemble de l'espèce, parce que pour la puissance de Dieu il n'y a ni passé ni futur; l'avenir comme le présent sont soumis à son activité qui enveloppe l'univers. Toute la nature humaine, des origines jusqu'à la fin, est donc une seule image de Celui qui est; et si l'espèce est divisée en homme et femme, cela ne vient qu'en dernier lieu, et surajouté à la créature. La raison, je crois, en est dans ce qui suit.

13. En grec, le « plérôme ».

CHAPITRE XVII

*Réponse à l'objection suivante:
si la procréation est une conséquence
de la faute, comment
se serait multipliée la vie humaine,
si les premiers hommes
étaient restés sans péché?*

Enoncé de l'objection

Peut-être est-il préférable, avant d'aborder l'étude de ce sujet¹, de rechercher la solution à opposer à une objection de nos adversaires. Ils disent qu'avant la faute, le récit ne fait allusion ni à l'enfantement et à ses douleurs, ni au désir de procréer; c'est seulement quand Adam et Eve ont été chassés du Paradis après leur faute, et une fois que la punition divine a voué la femme aux douleurs de l'enfantement, que l'on voit Adam connaître sa femme en mariage: c'est à ce moment que la première procréation a lieu.

Si donc, au Paradis, il n'y avait ni mariage, ni enfantement, ni les douleurs qui l'accompagnent, il faut logiquement admettre, disent-ils, l'impossibilité de se multiplier où se serait trouvée la vie humaine, si, de l'immortalité que Dieu avait donnée à l'homme, celui-ci n'était pas retombé à la condition mortelle, et si, par le mariage, les naissances n'avaient pas assuré la conservation de l'espèce, les hommes qui disparaissent étant remplacés par leurs descendants. Aussi peut-on, d'après eux, reconnaître une certaine utilité à la faute qui s'introduisit dans la vie humaine. Sans elle, le genre humain en serait resté au couple primitif, que jamais la crainte de la mort n'aurait poussé à transmettre la vie.

1. Voir la fin du chapitre précédent.

La réponse: il faut partir de l'épisode des Sadducéens

Sur ce point encore, je crois que la vérité, quelle qu'elle soit, ne peut être connue que de ceux qui ont reçu la même initiation que Paul aux indicibles mystères du Paradis². Pour notre part, voici ce que nous dirons: on se rappelle comment les Sadducéens s'opposaient à la doctrine de la résurrection, et citaient à l'appui de leur doctrine le cas de cette femme plusieurs fois mariée, qui avait été la femme de sept frères: ensuite, demandaient-ils, à la résurrection, duquel sera-t-elle la femme? La réponse du Seigneur ne se veut pas seulement un enseignement pour les Sadducéens; elle entend aussi éclairer pour tous les hommes le mystère de la vie qui est celle de la résurrection. «A la résurrection», dit-il (Lc 20, 35-36), «ils ne prennent ni femme ni mari: aussi bien ne peuvent-ils non plus mourir, car ils sont pareils aux anges, et ils sont Fils de Dieu, étant fils de la résurrection.» La promesse que porte en elle la grâce de la résurrection, c'est précisément que ceux qui auront connu la chute seront rétablis³ dans leur état premier. Car la grâce que nous attendons, c'est le retour à la vie de l'origine, qui ramènera au Paradis l'homme qui en fut chassé.

Un raisonnement simple permet d'en déduire que la vie humaine à l'origine était purement angélique: sans la faute, l'homme n'aurait pas été soumis à la sexualité

Si donc, une fois rétablis dans notre état premier, notre vie s'apparentera à celle des anges, il est évident que la vie d'avant la faute était en quelque sorte angélique; et voilà pourquoi ce retour à la vie de l'origine nous rend semblables aux anges. Or, comme on l'a dit, ceux-ci ne se marient pas, et pourtant leurs armées sont des myriades infinies: c'est ainsi que les décrivent les visions de Daniel

2. Précaution oratoire dont les chapitres précédents ont déjà fourni plusieurs exemples.

3. En grec, l'«apocatastase»: c'est l'entrée de l'humanité dans la plénitude de la perfection, avec la disparition de toute forme de mal.

(Dn 7, 10). Il s'ensuit que, de la même façon, dans le cas où le péché ne nous aurait pas détournés et fait dévier de notre égalité avec les anges, nous n'aurions pas eu besoin, nous non plus, du mariage pour nous multiplier.

Comment il se serait alors reproduit, c'est un mystère

Quant à la manière dont les anges se multiplient, c'est un mystère, que des conjectures humaines ne sauraient concevoir ou exprimer; mais ce que l'on peut affirmer, c'est son existence; et c'est ce qui se serait passé pour les hommes, qui ne sont que de peu inférieurs aux anges, et l'humanité aurait ainsi grandi jusqu'au terme défini par le dessein du Créateur. Si quelqu'un se déclare bien en peine de savoir comment se serait effectuée la génération humaine si l'homme n'avait pas eu besoin du concours du mariage, nous lui renverrons sa question en lui demandant, à propos du mode d'existence des anges, comment il se fait que ceux-ci, dont on voit des myriades infinies, sont à la fois espèce unique et foule nombreuse. La réponse appropriée que nous ferons à qui nous objecte l'impossibilité pour l'homme d'exister sans le mariage consistera à dire qu'il serait comme les anges, qui ne se marient pas, car la ressemblance de l'homme d'avant la faute avec les anges est prouvée par la ressemblance qu'il aura avec eux quand il sera rétabli dans son état premier.

Retour à la question de la division des sexes

Ce point étant ainsi réglé, il nous faut revenir à ce dont nous parlions précédemment⁴: comment, après avoir créé son image, Dieu divise-t-il sa créature en homme et femme? Pour l'examen de cette question, je pense que nos considérations précédentes nous seront utiles.

4. Au ch. 16.

Elle s'explique par la prévoyance divine, qui sait d'avance que l'homme sera déchu, et qui modifie en conséquence ses plans sur la multiplication de l'espèce humaine

Reprenons donc. Celui qui amène tout à l'existence, et dont la volonté forme l'homme tout entier à l'image de Dieu, n'admet pas que ce soit la succession de générations s'ajoutant les unes aux autres qui conditionne la multiplication de la vie humaine, sa plénitude et son achèvement; c'est l'ensemble de la nature humaine, dans sa plénitude, qu'il conçoit par l'action de sa prescience; il fait à l'humanité l'honneur de la rendre égale aux anges; mais comme il voit d'avance, grâce à la puissance de sa prévoyance, que l'homme ne choisit pas la droite route du bien, et qu'ainsi il est déchu de sa vie angélique, pour éviter que la multiplication du genre humain ne soit tronquée, après la chute qui le prive du mode d'accroissement de l'espèce angélique, Dieu, après la faute où tombent Adam et Eve, met dans la nature humaine un mode d'accroissement mieux approprié: il ne s'agit plus de la noblesse des anges; mais nous nous transmettrons la vie à la manière des bêtes privées de raison: voilà ce que Dieu établit pour l'humanité. De là vient, me semble-t-il, que le grand David, s'apitoyant sur la misère de l'homme, se lamente en ces termes sur notre nature: «L'homme dans son luxe ne comprend pas» (Ps 49, 21): ce qu'il entend par «luxe», c'est l'égalité de rang avec les anges. C'est la raison pour laquelle l'homme, dit-il, a été rejeté dans la compagnie des bêtes privées d'intelligence, auxquelles il ressemble (cf. Ps 49, 21). Car il est bien vrai qu'il est devenu bestial, l'être qui, en raison de son penchant vers la matière, a reçu de la nature un mode de génération qui s'inscrit dans l'écoulement du temps.

CHAPITRE XVIII

*Les passions irraisonnables qui nous affectent
viennent de notre parenté
avec la nature des animaux
privés de raison*

L'homme partage avec les animaux non seulement la sexualité...

Voilà¹, à mon avis, l'origine même des passions qui nous affectent: c'est comme la source d'où elles jaillissent pour déborder sur la vie humaine. La preuve, c'est la parenté qui existe entre ces passions qui se manifestent en nous et celles des animaux. Il n'est évidemment pas question d'imputer à la nature humaine, formée à l'image de Dieu, l'origine de ces dispositions. Mais comme l'apparition de la vie animale dans le monde a précédé celle de la vie humaine, et comme il y a en l'homme lui-même, pour les raisons précédemment exposées, quelque chose de la nature animale, — je fais allusion à son mode de génération —, l'homme a aussi en commun avec les animaux les autres caractères particuliers de leur nature².

...mais aussi d'autres caractères: aux instincts animaux correspondent les passions humaines...

Ce n'est pas la colère de l'homme qui fonde sa ressemblance avec Dieu, pas plus que la recherche du plaisir ne caractérise la supériorité de sa nature, ni la lâcheté ou l'audace; s'il désire toujours plus, et répugne à être rabaissé, tout cela est bien éloigné du caractère divin; c'est

1. Voir la fin du chapitre précédent.

2. Les passions humaines sont la marque de la déchéance de l'homme, puisqu'elles le rabaissent au rang de l'animal.

un emprunt de la nature humaine aux animaux privés de raison. Car les instincts qui permettent aux animaux d'assurer la conservation de leur vie deviennent chez l'homme des passions. C'est la colère qui permet la conservation des carnivores, et leur lascivité, celle des animaux les plus féconds. Le faible a le secours de sa lâcheté, celui qui fait une proie facile pour les plus forts est sauvé par sa peur, et le gras peut compter sur sa gloutonnerie. Et si le plaisir leur échappe, les animaux en souffrent. Le caractère animal de notre mode de génération a introduit tous ces instincts, et tous ceux du même ordre, dans la constitution de l'homme.

...qui ne font certes pas disparaître en l'homme la ressemblance divine...

Que l'on me permette de m'inspirer des curieuses créations de la sculpture pour décrire l'image de l'homme. Certaines statues présentent, invention de l'artiste pour frapper le spectateur, une double forme, deux visages étant sculptés sur la même tête: de même, il me semble que l'homme présente une ressemblance avec deux choses contraires: le caractère divin de sa pensée porte les traits de la beauté divine, mais les élans de ses passions affirment sa parenté avec les animaux.

...mais qui peuvent aller jusqu'à dévoyer sa raison

Souvent la raison elle-même est rendue bestiale par cette inclination aux attitudes irraisonnables: alors ce qu'il y a en l'homme de meilleur est recouvert par ce qu'il y a de pire en lui. En effet, quand l'activité de la pensée est ainsi dévoyée, et la raison forcée de se faire l'auxiliaire des passions, c'est un retournement contre nature: perdant l'empreinte du Bien, l'homme devient l'image de l'animal, ce qui suppose un bouleversement total de sa nature, comme si la raison se mettait à cultiver les principes des passions, qu'elle voudrait faire croître en abondance. Elle les aide de toutes ses forces, et c'est un déferlement, une

accumulation d'absurdités. Ainsi, la recherche du plaisir, qui nous vient de notre ressemblance avec les animaux, est portée dans les fautes humaines à un tel point, que les péchés commis sous l'emprise du plaisir auxquels elle donne naissance sont d'une variété et d'un nombre qu'il serait bien impossible de trouver chez les animaux. Ainsi, la colère qui excite l'homme est de la même famille que l'instinct des animaux, mais elle s'augmente de l'aide que lui apporte notre raison. Et voilà l'origine du ressentiment, de la jalousie, du mensonge, des manœuvres perfides, de l'hypocrisie, tous sentiments cultivés par une raison dévoyée. Si la passion est privée de l'aide de la raison, la colère n'est que momentanée, sans force, et elle retombe: elle est comme une bulle, qui, aussitôt née, crève. Ainsi, ce qui chez le porc est gloutonnerie devient en nous convoitise, l'orgueil du cheval est l'origine de notre arrogance, et tous les instincts irraisonnables de la bestialité, par l'intermédiaire d'un mauvais usage de l'esprit, deviennent des vices.

Celle-ci d'ailleurs peut inversement transformer des défauts en qualités

Inversement, si c'est la raison qui impose sa domination à ces mouvements, ils peuvent au contraire se tourner en vertus³: le courage venant de la colère, la prudence de la lâcheté, l'obéissance de la peur, la répulsion face au vice, de la haine, et le désir de la vraie beauté, de la force de l'amour. Un tempérament orgueilleux est capable de dominer ses passions, et peut garder son esprit de la servitude du mal. Une telle réaction d'amour-propre reçoit la louange du grand Apôtre, dans ses continuelles exhortations à «rechercher les choses d'en-haut» (Col 3, 1). On découvre ainsi qu'un tel mouvement, sublimé par cet élé-

3. En soi, les passions ne sont ni bonnes ni mauvaises: tout dépend de l'usage que l'on en fait; si elles sont matées par la raison, elles peuvent même devenir des vertus.

ment supérieur qu'est l'esprit, est conforme à la beauté divine dont il est l'image.

On observe malheureusement le contraire la plupart du temps...

Mais comme il y a dans notre inclination au péché une pesanteur qui nous attire vers le bas, c'est plus souvent le contraire qui se produit : la pesanteur de la nature irraisonnable tire vers le bas la partie dominante de l'âme, plutôt que la hauteur de la raison n'élève notre lourdeur terrestre⁴. Aussi notre misère fait-elle souvent oublier le don de Dieu : les passions de la chair modèlent une sorte de masque hideux dont elles cachent la beauté de l'image. On trouvera donc quelque excuse à ceux qui, le regard frappé de telles monstruosité, ont bien de la peine à admettre qu'il puisse s'y trouver une forme divine.

...ce qui n'empêche pas les saints de faire resplendir la beauté divine

Pourtant, ceux qui mènent une vie droite permettent de contempler en des hommes l'image de Dieu. Si les passions charnelles font douter que l'homme porte les ornements de la beauté divine, une vertu éminente et pure de toute souillure nous confirmera dans une idée plus haute de l'humanité.

Exemples empruntés à la Bible

Mais il vaut mieux prendre un exemple pour montrer ce que nous voulons dire. La souillure du péché a effacé la beauté naturelle chez tel ou tel des hommes qui sont connus pour leurs vices, Jéchonias par exemple, ou tout autre dont on pourra se rappeler les vices ; mais Moïse et

4. « Terrestre » : l'adjectif grec est celui qu'emploie Paul en 1 Co 15, 47. Grégoire le commentera au ch. 22.

ceux qui lui ressemblent ont su préserver en eux dans toute sa pureté la forme de l'image divine. Ceux en qui la beauté divine ne n'est pas obscurcie manifestent ainsi que nous avons raison de croire que l'homme est créé à la ressemblance de Dieu.

La résurrection nous débarrassera de la sexualité mais aussi de l'obligation de nous nourrir

On trouvera peut-être quelque honte à l'obligation où nous sommes de nous nourrir comme les animaux pour nous maintenir en vie ; et l'on se refusera pour cette raison à penser que l'homme puisse être créé à l'image de Dieu. Eh bien, on doit espérer que notre nature, un jour, se verra exemptée de cette charge, dans la vie que nous attendons. Car « le règne de Dieu », comme dit l'Apôtre, « n'est pas affaire de nourriture ou de boisson » (Rm 14, 17) ; et « l'homme ne vit pas seulement de pain », dit le Seigneur, « mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu » (Mt 4, 4). A la résurrection se manifestera en nous une vie semblable à celle des anges : or, ceux-ci n'ont pas besoin de se nourrir : ainsi se trouve suffisamment étayée notre foi, suivant laquelle l'homme sera débarrassé de cette charge⁵, lui qui est promis à une vie semblable à celle des anges.

5. L'activité nutritive comme l'activité sexuelle (voir plus haut) sont pour Grégoire les conséquences de la chute de l'homme : elles disparaîtront au moment du « rétablissement », de l'« apocatastase » : ce ne sont là que caractéristiques « accidentelles », au sens aristotélicien du terme, de l'humanité.

CHAPITRE XIX

Contre ceux qui font de la nourriture et de la boisson les biens dont nous espérons jouir, sous le prétexte que l'Écriture dit qu'à l'origine, dans le Paradis, c'est en cela que consistait la vie de l'homme

Quand la Bible parle de manger et de boire, c'est le besoin de goûter à la Parole de Dieu qu'elle suggère d'assouvir

Peut-être, à ce propos, nous fera-t-on l'objection suivante: l'homme, à la résurrection, ne saurait revenir à la même sorte de vie qu'à ses origines, s'il est vrai que cette première forme de vie implique l'obligation de manger, tandis qu'ensuite nous serons exemptés de cette charge. Pour ma part, à entendre la sainte Écriture, je sais bien qu'elle ne parle pas seulement d'une nourriture corporelle, d'un plaisir charnel: je vois qu'il s'agit d'un plaisir différent, qui présente bien sûr une analogie avec celui du corps, mais dont l'âme seule peut jouir. «Mangez des pains qui m'appartiennent», ordonne la Sagesse à ceux qui ont faim¹; le Seigneur félicite ceux qui ont faim d'une telle nourriture, et «si quelqu'un a soif», dit-il, «qu'il vienne à moi et qu'il boive» (Jn 7, 37). Et le grand Isaïe: «Buvez aux sources de la joie» (Is 12, 3), ordonne-t-il à ceux qui sont capables de saisir la noblesse de son enseignement. Il y a aussi cette menace prophétique, contre ceux qui méritent un châtement, qu'ils seront punis de la faim: la faim n'est pas ici le manque de pain et d'eau, mais la privation de la Parole (Am 8, 11). Car le texte ne parle pas d'avoir faim de pain ou soif d'eau, mais de la faim d'entendre les paroles du Seigneur.

1. Référence allusive à l'Écclésiastique 24, 19.

Le même sens figuré doit être donné au fruit de l'arbre du paradis

Donc, quand on parle du jardin d'Eden, planté par Dieu (Gn 2, 8) (Eden signifie «jouissance»), il convient d'en imaginer un digne fruit, et de ne pas hésiter à en faire la nourriture de l'homme; il ne faut absolument pas imaginer pour la vie du paradis une nourriture qui passe et qui ne fait que traverser le corps de façon passagère. «Tu peux manger», dit Dieu, «de tout arbre du jardin» (Gn 2, 16): à l'homme tenaillé par une faim salutaire, qui donnera cet arbre, l'arbre du paradis, celui qui renferme tout bien, celui qui est désigné du mot «tout», celui dont l'Écriture donne la possession à l'homme? Dans le mot général, et qui domine tout, est contenue dans sa cohérence interne l'idée de tout bien; et une chose particulière désigne le tout. Au contraire, qui m'écartera de l'arbre où se mêlent le bien et le mal, pour m'empêcher d'en goûter? Il n'y a aucune difficulté, si l'on est perspicace, à voir quel est cet arbre, «tout arbre», dont le fruit est la vie, et quel est au contraire cet arbre au fruit mélangé dont le terme est la mort. Car celui qui offre sans réserve à l'homme la jouissance de «tout arbre» lui interdit absolument, par un décret de sa prévoyance, de toucher au mélange du bien et du mal. Il me semble que l'on peut se mettre à l'école du grand David, du sage Salomon, pour l'interprétation de cette parole. Tous deux, dans ce bonheur dont la jouissance nous est accordée, ne voient qu'un seul don, celui du Vrai Bien lui-même, qui est aussi tout bien. David dit: «Mets dans le Seigneur ta réjouissance» (Ps 37, 4), et Salomon nomme la Sagesse, c'est-à-dire le Seigneur lui-même, «un arbre de vie» (Pr 3, 18).

Opposition entre l'arbre de vie et l'arbre de la tentation

Ainsi donc, c'est la même chose que l'arbre de vie et ce «tout arbre» dont la Parole accorde à l'homme, façonné à l'image de Dieu, la possibilité de se nourrir. A cet arbre s'oppose un autre arbre, bien distinct, qui permet de se

nourrir de la connaissance du bien et du mal; il n'a pas une nature particulière qui lui fasse porter tour à tour chacun de ces deux fruits contraires: son fruit est mélangé, en lui se mêlent des qualités contraires; l'homme se voit interdire d'en manger par le Maître de la vie; mais c'est le conseil du serpent, qui veut ouvrir une entrée à la mort. Et il fait agréer son conseil, car il pare le fruit des beautés d'une belle couleur, pour lui donner un aspect agréable, et pour exciter le désir d'y goûter.

CHAPITRE XX

*La vie du paradis — l'arbre défendu***Sens biblique du mot «connaissance»**

Quel est cet arbre où se mêlent la connaissance du bien et celle du mal, et où fleurissent les plaisirs des sens? Je ne serai pas loin de la vérité, si je pars, dans l'examen de cette question, d'une chose connue. A mon avis, dans ce passage, «connaissance» ne doit pas être compris comme «science»: j'y trouve la distinction, habituelle dans l'Écriture, entre connaissance et discernement. Savoir discerner sagement le bien du mal, cela appartient, dit l'Apôtre (He 5, 14), à l'habitude de la perfection, à un sens moral exercé; aussi donne-t-il le conseil de «juger de tout», en disant que le discernement appartient en propre à l'homme spirituel (1 Co 2, 15). Quant au mot «connaissance», il ne désigne pas partout la science, le savoir, mais une disposition qui nous porte vers ce qui nous est agréable, comme quand on lit: «Le Seigneur connaît les siens» (2 Tm 2, 19), ou quand Dieu dit à Moïse: «Je te connais entre tous» (cf. Ex 33, 17); ou dans la parole de Celui qui sait tout aux damnés: «Jamais je ne vous ai connus» (Mt 7, 23).

L'arbre interdit est d'une beauté trompeuse...

Donc, l'arbre dont le fruit est la connaissance mêlée du bien et du mal fait partie des choses défendues. C'est bien un mélange des contraires que ce fruit, qui trouve comme avocat le serpent. Peut-être la raison en est-elle que le mal ne nous apparaît jamais dans sa nudité, dans sa vraie

nature. Le vice n'aurait aucune efficacité, s'il ne se colorait de quelque beauté capable d'en susciter le désir chez l'homme qu'il veut tromper. En réalité, il y a un mélange dans la nature du mal: ses profondeurs recèlent la perdition, comme une ruse cachée, mais la surface est trompeuse, car elle offre en quelque sorte les apparences du bien. L'amour de l'argent fait prendre pour un bien sa belle couleur; mais l'amour de l'argent est la racine de tous les maux. Quel homme glisserait dans le borbier¹ infect de la licence, s'il ne voyait dans le plaisir une beauté choisie, appât qui l'attire vers sa passion? De la même manière tous les autres vices maintiennent cachée leur force de corruption, ils paraissent d'abord désirables, car leur aspect trompeur les fait rechercher, à la place du bien, par ceux qui n'examinent pas suffisamment les choses.

Ainsi, comme la plupart placent le bien dans les jouissances des sens, et comme il n'y a qu'un seul mot pour désigner le vrai bien et le bien apparent², le désir qui pousse l'homme vers le mal comme si c'était un bien se trouve désigné, dans l'Ecriture, par le terme de «connaissance du bien et du mal», «connaissance» étant à comprendre comme un ensemble de dispositions intérieures mêlées.

...et un mélange de bien et de mal...

Ni le mal absolu, puisque le bien fleurit à l'entour, ni la pureté du bien, puisque le mal se cache en lui, mais un mélange des deux, voilà ce qu'est, dit l'Ecriture, le fruit de l'arbre défendu, qui conduira à la mort ceux qui y toucheront pour en goûter. La doctrine qu'elle proclame, bien évidemment, c'est que le vrai bien est par nature incomposé et d'une forme unique, étranger à toute duplicité et à toute union avec son contraire; le mal, au contraire, est varié, et ainsi fait qu'on le tient pour une chose, et qu'à

1. Image tirée du *Phèdre* de Platon.

2. Grégoire ne s'accommode pas facilement des mots équivoques: voir son étude du mot «âme» au ch. 15.

l'expérience il se révèle tout autre; et la connaissance du mal, que l'on acquiert par l'expérience que l'on en fait, est le principe et le fondement de la corruption et de la mort.

...dans lequel le mal est le plus fort

C'est pourquoi le serpent désigne à Eve le fruit mauvais du péché sans lui en montrer ouvertement la nature mauvaise; l'homme ne se laisserait pas tromper, si le mal était évident³; mais il en fait briller l'apparence d'une beauté trompeuse, il lui donne des charmes propres à flatter le goût, et c'est ainsi qu'il persuade la femme, comme le dit l'Ecriture: «La femme vit que l'arbre était bon à manger et séduisant à voir, et qu'il était, cet arbre, désirable pour acquérir l'entendement. Elle prit de son fruit et en mangea» (Gn 3, 6): geste funeste, origine de la mort pour les hommes.

Voilà en quoi consiste le mélange des fruits que porte l'arbre, et le texte sacré montre bien en quel sens il dit que cet arbre est celui de la connaissance du bien et du mal. Il présente le même danger qu'un poison préparé avec du miel⁴: sa douceur le rend agréable au goût, on dirait que c'est quelque chose de bon; mais il tue celui qui en goûte, et c'est un fléau de la pire espèce. Quand le poison néfaste eut produit son effet sur la vie humaine, alors l'homme, noble créature, grand nom, image de la nature divine, devint «semblable», comme dit le Prophète (Ps 144, 4), «à un souffle».

Ainsi donc, l'image ne réside plus qu'en ce qu'il y a de plus élevé en nous; mais tout ce qui dans notre vie est tristesse et misère, tout cela est bien éloigné de la ressemblance divine.

3. L'homme est donc victime de Satan, qui l'a pris à l'hameçon de sa tromperie; mais c'est une victime responsable parce qu'il a lui-même, en vertu de sa liberté, fait le choix du mal. Voir le même passage dans la *Catéchèse de la foi*, ch. 21, pp. 64-65, dans la même collection.

4. Même image du mal, que nous «avons accueilli en nous à la faveur d'un sentiment de plaisir, comme un poison assaisonné de miel», dans la *Catéchèse de la foi*, ch. 8, p. 41, de la même collection.

CHAPITRE XXI

*Ce qui fonde l'espérance de la Résurrection,
ce n'est pas tant la proclamation
qu'en fait l'Écriture,
que la nécessité même des choses*

Le bien est toujours plus fort que le mal

La force du mal n'est pas telle, qu'elle puisse l'emporter sur la puissance du bien; l'inconstance de notre nature n'est pas d'une stabilité plus puissante que la sagesse de Dieu. Ce qui est soumis au changement et à l'altération ne peut avoir une stabilité plus puissante que ce qui demeure éternellement identique, et fermement établi dans le bien. Ainsi, le dessein de Dieu garde toujours et partout son caractère immuable, tandis que notre nature changeante ne peut se fixer, même dans le mal¹.

Le mal étant l'imperfection même ne peut être que fini dans la mesure où l'infini est une qualité de la perfection

S'agissant en effet de ce qui est dans un mouvement perpétuel, si ce mouvement va dans la direction du bien, il ne cessera jamais, la chose parcourue étant infinie, d'être emporté en avant, car jamais il ne trouvera la limite de l'objet de sa recherche, ce qui permettrait l'arrêt de ce mouvement.

Dès lors, tout mal ne peut que déboucher sur le bien...

Mais si le mouvement va dans la direction opposée, alors, une fois qu'il a effectué le parcours du mal, et qu'il

1. Retour d'un thème familier dans la pensée de Grégoire: opposition entre la nature divine éternellement immuable et identique, et la nature humaine soumise au changement. Voir, plus haut, le début du ch. 13, et les notes.

est parvenu au point extrême du vice, cet élan entraîné dans un mouvement perpétuel ne pouvant par nature trouver un point d'arrêt, se tourne nécessairement, quand il a parcouru l'étendue du mal, en un mouvement dirigé vers le bien. Car le mal ne progresse pas à l'infini, il est compris entre des limites fixées par la nécessité; il s'ensuit que la limite du mal est en continuité avec la succession du bien².

Et ainsi, comme on l'a dit, notre nature, qui est toujours en mouvement, finit par revenir dans le chemin du bien, car le souvenir des anciens malheurs lui apprend à ne pas retomber dans des misères semblables. Ainsi donc, nous nous retrouverons dans le parcours du bien, parce que la nature du mal est comprise entre des limites fixées par la nécessité.

...comme l'ombre débouche sur la lumière

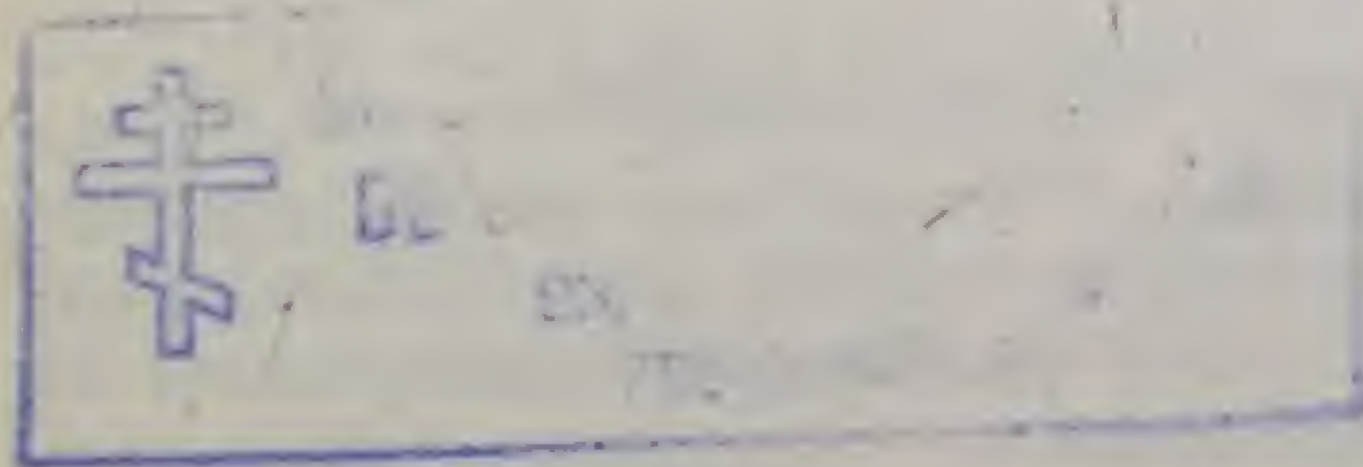
D'après les savants qui s'occupent des phénomènes célestes, la lumière remplit l'univers; quant à l'obscurité, elle a pour cause l'ombre produite par l'interposition du corps terrestre. Etant donné la forme sphérique de la terre, cette ombre, limitée à l'arrière de la terre par les rayons solaires, a la forme d'un cône; le soleil, qui est plusieurs fois plus grand que la terre, l'encercle de toutes parts de ses rayons; ainsi se trouve déterminée la limite où se fait la rencontre de la lumière et de l'obscurité. La conséquence est que, si par hypothèse on pouvait franchir la limite de la zone d'ombre, on se trouverait dans une lumière qui ne serait jamais interrompue par l'obscurité.

C'est la promesse du retour au bonheur des origines

C'est ainsi, à mon avis, qu'il faut concevoir, en ce qui nous concerne, que, quand nous aurons franchi la limite

2. Si le bien est infini, le mal, étant essentiellement imperfection, ne peut avoir ce caractère de la perfection qu'est l'infinitude. On peut donc lui assigner des limites. Et comme tout ce qui n'est pas mal est bien, le mal dès lors qu'il atteint sa limite et la dépasse, ne peut que déboucher dans le bien.

du mal, si nous arrivons au point extrême de l'ombre du péché, nous vivrons à nouveau dans la lumière, car la nature du bien, comparée à la grandeur du mal, est infiniment plus grande qu'elle. Nous retrouverons le paradis, nous retrouverons cet arbre, l'arbre de la vie, nous retrouverons notre beauté d'image de Dieu et notre dignité royale — je ne parle pas de notre domination sur tout ce que Dieu a soumis à l'homme pour les besoins de cette vie: c'est un autre royaume que nous espérons, dont toute idée demeure inexprimable.



CHAPITRE XXII

Contre ceux qui demandent pourquoi, si la Résurrection est un si grand bien, elle ne se produit pas dès maintenant, mais n'aura lieu, selon notre espérance, qu'après la révolution du temps

Si la Résurrection n'est pas immédiate, c'est que la sagesse divine en a ainsi disposé dans l'intérêt de l'homme

Mais tenons-nous à l'ordre de notre enquête. Peut-être notre pensée, emportée sur les douces ailes de l'espérance, trouvera-t-elle bien dur et pénible que l'on ne puisse accéder plus vite à ces biens, qui sont au-dessus du sens et de la connaissance de l'homme; et peut-être nous ferons-nous un supplice d'être écartés pour un certain temps d'une chose qui est tout notre désir. Eh bien, ne nous affligeons pas de façon puérile, ne soyons pas malheureux de voir différer d'un peu de temps ce qui doit faire notre joie. Puisque tout est gouverné par la raison et par la sagesse, il est de toute nécessité que rien de ce qui existe ne puisse échapper à la raison elle-même, et à la sagesse qui est en elle.

Quelle est donc, dira-t-on peut-être, la raison qui interdit à notre vie misérable de se changer directement en l'objet de notre désir, et qui déroule jusqu'au temps fixé les peines de cette vie corporelle, attendant le terme que représente l'accomplissement de tout, pour qu'enfin, la vie humaine soit délivrée du mors, et, son frein relâché, se dirige librement vers la béatitude exempte de toute passion¹? Si la raison que nous allons donner se rapproche de la vérité, celui-là seul qui est la Vérité peut le savoir clai-

1. Ce problème est évoqué aussi dans la *Catéchèse de la foi*. Au ch. 29, Grégoire cherche à répondre à l'objection suivante: pourquoi le Sauveur est-il venu si tard? Voir la *Catéchèse de la foi*, pp. 78-79, dans la même collection.

rement. Pour nous, voici à peu près ce qui nous vient à l'esprit².

Aux objections, la Bible apporte une réponse: il faut du temps pour que la nature humaine parvienne à son accomplissement, à sa plénitude. Causes de la sexualité humaine

Je reprends le début de mon texte: «Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance. Et Dieu créa l'homme; à l'image de Dieu il le créa.» Ainsi donc, l'image de Dieu, celle que l'on contemple en toute humaine nature, était en sa perfection. Adam n'existait pas encore; en effet, c'est la «créature modelée dans la glaise» que désigne étymologiquement le nom «Adam» comme le disent ceux qui connaissent l'hébreu. C'est pourquoi l'Apôtre, qui connaît particulièrement bien la langue de ses pères, celle d'Israël, appelle «terreux» (1 Co 15, 47)³ l'homme issu du sol, comme s'il voulait traduire en grec le nom d'Adam. L'homme, donc, est fait à l'image de Dieu — l'homme, c'est-à-dire l'ensemble de la nature humaine, cette chose divine. Ce que crée la toute-puissance de Dieu, ce n'est pas une partie du tout, mais, en bloc, la plénitude⁴ entière de la nature humaine. Celui qui tient dans ses mains les limites de tout, comme dit l'Écriture: «En sa main sont les extrémités de la terre» (Ps 95, 4), celui qui connaît toute chose avant qu'elle n'arrive (Dn 13, 42), celui-là embrasse dans sa pensée le nombre exact qui sera celui de l'humanité, avec les individus qui la composeront. Remarquant le penchant de sa créature vers le mal, et sachant qu'en l'homme, spontanément déchu de son égalité avec les anges, se manifestera une communauté, une parenté avec les créatures les plus viles, Dieu mêle à son image quelque chose de l'animal.

2. Précaution oratoire dont on a déjà rencontré plusieurs exemples dans les chapitres précédents.

3. «Terrestre»: au ch. 18, Grégoire a déjà utilisé lui-même l'adjectif grec qu'il reprenait à Paul.

4. En grec, le «plérôme».

Car la nature divine et bienheureuse ne présente pas la distinction en homme et femme; c'est une particularité de la création animale que Dieu transporte chez l'homme, et le mode d'accroissement qu'il donne ainsi au genre humain ne s'accorde pas à la noblesse de notre création. Car ce n'est pas au moment où il le «crée à son image» que Dieu donne à l'homme le pouvoir de croître et de multiplier; c'est quand il le distingue en homme et femme: il dit alors: «Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre» (Gn 1, 28). Il s'agit là d'un caractère qui n'est pas propre à la nature divine, mais à la nature animale, comme le récit l'indique, puisqu'il raconte que c'est d'abord les animaux que concerne cette parole de Dieu; c'est dire que si c'était avant d'introduire dans notre nature la distinction en homme et femme que Dieu avait prononcé ces mots pour donner à l'homme le pouvoir de se multiplier, nous n'aurions pas besoin d'un tel mode de génération qui est celui des animaux⁵.

L'activité de la prescience divine conçoit par avance la plénitude⁶ du genre humain, elle voit qu'il viendra à la vie par le mode de génération qui est celui de l'animal; et Dieu, dont l'ordre gouverne et délimite toutes choses, sait l'impossibilité pour l'homme de tout autre mode de génération, étant donné que notre nature s'abaisse au rang des créatures les plus viles, comme lui-même l'avait prévu longtemps auparavant, lui qui voit le futur comme le présent; aussi établit-il d'avance une symétrie entre la durée du temps et la constitution du genre humain, en sorte que l'apparition d'un nombre d'âmes bien défini règle la durée du temps, et que le mouvement d'écoulement du temps cessera lorsqu'il ne servira plus à la génération de l'humanité⁷.

5. Retour au thème qui a été longuement traité, et dans une forme très voisine, au ch. 16.

6. Le «plérôme».

7. Ce passage, et celui qui suit, sont d'une importance capitale: la procréation humaine s'inscrit dans l'ordre du temps; celui-ci a pour rôle de permettre la constitution définitive de l'humanité dans l'achèvement du plérôme: quand celui-ci sera accompli, le temps, désormais inutile, cessera.

**Quand l'humanité sera parvenue à son accomplissement,
le temps aussi s'arrêtera,
et ce sera le moment de la Résurrection**

Quand sera achevée la génération de l'humanité, ce sera aussi l'achèvement du temps, et le retour du tout à ses éléments; ce changement universel s'accompagnera de la transformation de l'humanité, qui passera d'un état corruptible (cf. 1 Co 15, 54) à une éternité sur laquelle les passions n'ont point de prise. Voilà ce qu'imagine, me semble-t-il, le divin Apôtre qui prédit, dans sa lettre aux Corinthiens (1 Co 15, 51-52), l'arrêt soudain du temps, et le renouvellement de tout ce qui était soumis au mouvement: «Je vais vous dire un mystère: nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. En un instant, en un clin d'œil, au son de la trompette finale.» La plénitude de la nature humaine étant arrivée à son achèvement selon la mesure prévue, du moment que rien ne manquera plus désormais au nombre des âmes, qui n'aura plus à s'accroître, un instant suffira à la transformation de l'univers: c'est, à mon sens, l'enseignement que veut donner l'Apôtre, quand il parle d'instant et de clin d'œil pour désigner cet instant sans parties, cette limite sans extension⁸; ainsi, une fois que l'on sera parvenu à ce moment ultime, à ce sommet extrême du temps (extrémité à laquelle il ne manque plus aucune partie)⁹, il ne sera possible d'accéder à la transformation, à la révolution opérée par la mort, qu'à une condition: c'est que retentisse d'abord la trompette de la résurrection, qui réveillera les morts de leur sommeil et fera passer tous ensemble à l'immortalité ceux qui seront encore vivants, et qui devien-

8. Cette formule présente le temps de la «fin du monde» comme un point au sens géométrique du terme. La définition euclidienne du point est «le point est ce qui n'a pas de partie»; la définition «limite sans extension» doit être de Poséidonios; après Euclide et Poséidonios, tout cela a été repris et développé jusqu'à constituer un lieu commun de la tradition mathématico-philosophique grecque, qui abonde en développements sur le parallélisme entre l'unité, le point et l'instant.

9. C'est-à-dire qu'une fois le temps porté à son achèvement extrême, on ne peut plus même lui ajouter un instant, qui se définit comme une partie de temps.

dront semblables à ceux que la résurrection aura transformés; dès lors, leur lourdeur charnelle ne les entraînera plus vers le bas, ils ne seront plus retenus sur la terre par leur masse: ils vivront dans les espaces célestes. «Nous serons emportés sur des nuées pour rencontrer le Seigneur dans les airs. Ainsi nous serons avec le Seigneur, toujours» (1 Th 4, 17). On doit donc supporter le temps dont l'extension accompagne nécessairement l'accroissement de l'humanité.

**Imitons donc la patience d'Abraham et des patriarches,
imitons le psalmiste**

Abraham et les patriarches ont désiré de voir ces biens, et n'ont jamais abandonné leur quête de la patrie céleste, comme dit l'Apôtre (cf. He 11, 13-16); et pourtant ils sont encore dans l'espérance de cette grâce, tandis que «Dieu a prévu pour nous un sort meilleur» (He 11, 40): selon le mot de Paul: «Ils ne devaient pas parvenir sans nous à la perfection» (He 11, 40). Si donc les ancêtres, de loin, ont supporté ce délai, si la foi seule et l'espérance leur ont permis de voir ces biens, ce qui ne les a pas empêchés de les aimer, au témoignage de l'Apôtre, sûrs qu'ils étaient de jouir des biens promis, «parce qu'ils estimèrent fidèle celui qui avait promis» (He 11, 11), que devons-nous faire, nous, qui sommes nombreux peut-être à ne pas manifester par notre vie l'espérance de ce bien supérieur?

L'âme du Prophète défaille de désir, il reconnaît dans un Psaume cet amour qui le possède: «Son âme», dit-il, «souple et languit après les parvis du Seigneur» (Ps 84, 2), même s'il doit y être rejeté au dernier rang, car il vaut mieux y être le dernier, que d'être le premier sous «la tente de l'impie» (Ps 84, 11). Il supporte pourtant le délai imposé, bien qu'il place son bonheur dans le séjour du ciel, et qu'un court laps de temps avec Dieu lui paraisse préférable à des milliers d'années ici-bas: «Un jour dans tes parvis», dit-il, «en vaut mille» (Ps 84, 11). Il ne se plaint pas des nécessités qui gouvernent tout, et il trouve suffisant pour le bonheur humain de posséder ces biens en

espérance. Aussi dit-il à la fin du Psaume : « Seigneur Dieu des armées, heureux qui se fie en toi ! » (Ps 84, 13).

Nous non plus, nous ne devons pas nous affliger de ce court retard qui est apporté à la réalisation de notre espérance ; il nous faut plutôt employer nos soins à ne pas en être exclus.

**L'été viendra, avec la surabondance de ses récoltes,
à condition que nous sachions préparer la moisson**

Si l'on prédisait à un ignorant qu'avec l'été viendra la récolte, que les greniers seront pleins, que les tables crouleront sous les mets, car ce sera le temps de l'abondance : bien fou serait celui qui voudrait que ce moment soit là tout de suite, alors qu'il faut d'abord semer, et mettre tout son soin à préparer la venue des fruits ; et le moment viendra, qu'on le veuille ou non, au temps fixé. Mais on ne le verra pas de la même façon, suivant que l'on aura préparé la récolte, ou que l'on sera resté à l'écart de la préparation de la moisson. C'est ainsi qu'il ne faut pas, je pense, puisque le message divin proclame clairement à tous que viendra le temps de la transformation, nous soucier d'en savoir le moment (il ne nous appartient pas, nous dit le Seigneur, de connaître le moment et le temps) (cf. Mt 24, 36), et nous lancer dans des raisonnements qui ne pourront qu'affaiblir en notre âme l'espérance de la résurrection ; nous devons nous appuyer sur l'espérance de ce que nous attendons, pour nous assurer d'avance, par une vie droite, cette grâce à venir.

CHAPITRE XXIII

*Si l'on admet que le monde a eu
un commencement,
on doit nécessairement
admettre qu'il aura aussi une fin*

La logique et l'Écriture s'accordent à affirmer que le monde aura une fin

Si quelqu'un, considérant le mouvement régulier du monde, dans lequel s'inscrit l'intervalle du temps, refuse d'admettre que ce mouvement s'arrêtera, comme il a été prédit, il est évident qu'il ne croit pas non plus que « au commencement Dieu créa le ciel et la terre ». Si l'on accorde que le mouvement a eu un commencement, on ne saurait hésiter à accorder aussi qu'il aura une fin ; si l'on n'accepte pas sa fin, on n'admet pas non plus son commencement.

Mais nous pensons que l'agencement des siècles est l'œuvre de la Parole de Dieu, car nous croyons, comme dit l'Apôtre, que « ce que l'on voit provient de ce qui n'est pas apparent » (He 11, 3) : ayons la même foi à propos de la Parole de Dieu qui prédit que le monde s'arrêtera nécessairement.

Même si cela reste mystérieux...

Comment cela se fera, notre curiosité ne doit pas se mêler de le savoir ; sur ce point encore, la foi nous fait admettre que l'harmonie du monde visible « provient de ce qui n'est pas encore apparent », et nous nous dispensons de faire des investigations sur ce qui échappe à notre intelligence.

...on ne doit pas se laisser ébranler par certaines objections...

Bien des choses, pourtant, pourraient nous mettre dans l'embarras, et nous fournir des occasions non négligeables de douter¹ du contenu de notre foi. Sur le point qui nous occupe, des gens épris de controverse pourraient bouleverser notre foi par de beaux discours logiques, et nous inciter à nier la vérité de la doctrine de la création matérielle, doctrine professée par la Sainte Ecriture, qui affirme avec force que Dieu est à l'origine de tout.

...suivant lesquels la matière, coéternelle à Dieu, ne saurait connaître de fin

Les tenants de la doctrine adverse veulent établir que la matière est coéternelle à Dieu², et voici les arguments dont ils tentent d'appuyer cette idée.

Si la nature de Dieu est simple³, immatérielle, si elle échappe aux notions de qualité et de grandeur, si elle est incomposée, et étrangère à toute délimitation de forme; et si d'un autre côté la matière se comprend dans une extension spatiale, et n'échappe pas à la perception des sens, puisqu'elle se fait connaître à notre observation par la couleur, la forme, la masse, la quantité, la résistance, et toutes ses autres caractéristiques, qu'il est impossible de concevoir dans la nature divine; quel artifice permettrait d'affirmer que la matière soit produite par l'immatériel? la nature en extension, par ce qui est sans extension spatiale? Si l'on croit que la matière tire son existence de Dieu, c'est évidemment que, d'une façon inconnue, elle est en Dieu, d'où elle vient ainsi à l'existence. Mais si la matière est en Dieu, comment celui qui contient la matière peut-il être immatériel? De même pour toutes les autres caractéristi-

1. Le terme grec d'« éristiques » désigne au sens strict les philosophes de l'école de Mégare, les « controversistes », mais au sens général tous ceux qui pratiquent l'art de la controverse.

2. C'est le système d'Aristote qui soutient l'éternité de la matière.

3. « Simple », au sens de « non composée ».

ques de la nature matérielle: si la quantité est en Dieu, comment Dieu échappe-t-il à la quantité? Si le composé est en Dieu, comment Dieu est-il simple, sans parties, incomposé? Il s'ensuit que, ou bien Dieu est nécessairement matériel, puisque la matière tire de lui son existence: c'est ce que le raisonnement force à admettre; ou bien il faut supposer que Dieu reçoit de l'extérieur la matière nécessaire à la création de l'univers. Si donc la matière était à l'extérieur de Dieu, on devrait absolument concevoir un autre principe, à côté de Dieu, qui lui soit coéternel et n'ait pas d'origine. On devrait alors poser la coexistence de deux principes sans commencement ni origine: celui de l'activité créatrice, et celui sur lequel s'exerce cette activité. On est alors nécessairement conduit à l'hypothèse de la coexistence éternelle de la matière avec le Demiurge; quel appui les Manichéens y trouveront-ils pour leur propre doctrine, eux qui mettent face à face la cause matérielle, comme étant sans origine, et la nature du bien⁴...

La réponse à cette objection se fonde sur la toute-puissance divine capable aussi bien de créer toutes choses que de les renouveler par la Résurrection

En réalité, tout vient de Dieu: c'est ce que nous entendons dire à l'Ecriture, et c'est notre foi. Maintenant, comment tout était en Dieu, cela dépasse notre entendement, et nous pensons qu'il ne vaut pas la peine de nous y arrêter; tout est possible à la puissance divine, voilà notre foi: aussi bien de donner l'existence à ce qui n'existe pas, que de donner à l'être des qualités convenables.

Il s'ensuit que, si nous pensons qu'il suffit de la puissance de la volonté divine pour que les choses sortent du néant et viennent à l'existence, de même, en rapportant à

4. Après l'hérésie des Anoméens contre laquelle Grégoire a déjà effectué de violentes charges dans les chapitres 6 et 16, voici celle des Manichéens, qui professent un dualisme radical: deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, s'opposent dans une lutte sans fin au cours de l'histoire. Ce sont deux hérésies importantes du IV^e siècle contre lesquelles Grégoire doit lutter opiniâtement. Voir aussi le début de la *Catéchèse de la foi*.

la même puissance le renouvellement⁵ de tout ce qui existe, nous ne croirons rien qui s'écarte de la vraisemblance.

Cependant, il serait peut-être possible de persuader, par quelques arguments bien trouvés, ceux qui nous cherchent des difficultés à propos de la matière; ainsi, nous ne paraîtrons pas vouloir fuir une discussion où les arguments nous manqueraient.

5. Exactement, le « retour aux éléments premiers ». Il s'agit de la « restauration universelle » de la fin des temps.

CHAPITRE XXIV

Réfutation de ceux qui disent que la matière est coéternelle à Dieu

Le chapitre précédent a fait appel au sens du mystère; il faut maintenant disputer logiquement

On ne peut évidemment pas considérer comme étrangère aux découvertes de la logique notre conception de la matière, suivant laquelle celle-ci tire son existence de l'Intelligible et Immatériel. Nous allons en effet découvrir que la totalité de la matière est composée de certaines qualités dont il est impossible de la dépouiller sans la rendre absolument incompréhensible à la raison. D'autre part, la raison peut isoler du sujet chaque espèce de qualité. Or, la raison est un mode d'observation qui appartient à l'intelligence, non au corps. Soit par exemple à observer un être animé, ou du bois, ou quelque autre objet de consistance matérielle: notre pensée distingue de ce sujet un certain nombre de ses qualités, et l'idée que nous avons de chacune ne se confond pas avec une autre considérée en même temps. Autre chose est l'idée de la couleur, et autre chose celle du poids; autre chose encore celle de la quantité, et autre chose celle du toucher. La malléabilité et la double épaisseur, ainsi que les autres qualités, ne se confondent ni entre elles ni avec le corps lui-même. Pour chacune de ces qualités, on conçoit une définition particulière qui traduit ce qu'elle est, et qui évite la confusion avec telle ou telle des autres qualités qui s'observent dans le sujet.

La substance corporelle est produite par la réunion de qualités...

Si c'est une chose intelligible que la couleur, ou la résistance, ou la quantité, ainsi que toutes les propriétés semblables, et si la suppression de chacune de ces qualités entraîne la dissolution de l'idée que l'on se fait du corps considéré, il serait logique de supposer que ce dont la disparition se révèle la cause de la dissolution du corps est précisément ce dont la réunion donne naissance à la nature matérielle. Etant donné qu'il n'y a pas de corps s'il n'y a pas de couleur, de forme, de résistance, d'extension spatiale, de poids, etc., et que chacune de ces propriétés n'est pas un corps, mais quelque chose de différent du corps, comme on le découvre dans chaque cas, on peut dire qu'inversement, la réunion de ces qualités produit la substance corporelle.

...qui tirent leur origine de la nature incorporelle...

Mais si c'est l'intelligence qui appréhende ces propriétés, et si d'autre part Dieu est par nature un intelligible, il est bien vraisemblable que ces qualités qui sont à l'origine de la génération des corps tirent leur existence de la nature incorporelle; c'est la nature intelligible qui donne l'existence aux forces de l'intelligence, et la réunion de celles-ci amène à l'existence la nature matérielle.

...c'est-à-dire que la matière est créée par Dieu

Mais il suffit, car ces considérations sont à côté de notre sujet. Il nous faut revenir à la foi, qui nous fait admettre que tout ce qui existe est tiré du néant, et qui nous interdit de mettre en doute cette transformation¹ qui fera tout passer à un autre état, comme nous l'enseigne l'Ecriture.

1. Celle qui doit avoir lieu à la fin des temps.

CHAPITRE XXV

Comment amener quelqu'un qui est hors de l'Eglise à croire à l'enseignement de l'Ecriture sur la Résurrection

Mais peut-être quelqu'un, considérant la dissolution des corps, et jugeant la Divinité à l'aune de ses propres forces, taxera-t-il d'impossibilité la doctrine de la Résurrection, affirmant ne pas admettre l'arrêt futur de tout ce qui est maintenant en mouvement, ni la résurrection de ce qui n'est plus animé d'un mouvement.

On peut affirmer que l'Ecriture dit vrai quand elle nous fait espérer la résurrection, si elle dit vrai sur des choses que l'on peut vérifier...

Eh bien, notre contradicteur trouvera d'abord une grande preuve de la vérité de la résurrection en considérant combien est digne de foi la proclamation qui en est faite: ce sont les événements qui ont suivi d'autres prédictions qui pourront donner un fondement assuré à la foi en cette doctrine. Nombreux et variés sont les textes que propose la divine Ecriture, et il est donc possible, en examinant ce qu'il y a de mensonge ou de vérité dans ses autres affirmations, de se faire également une idée en ce qui concerne la doctrine de la résurrection. Si, pour le reste, l'Ecriture ment, si on la prend en flagrant délit d'erreur, sur ce point non plus elle ne saurait échapper au mensonge. Mais si, en tout le reste, la vérité de son témoignage est confirmée par la réalité des faits, il sera logique d'en conclure à la vérité de la prédiction qui concerne la résurrection.

...et c'est le cas : la prédiction de la ruine de Jérusalem en est un exemple,

Ainsi donc, remettons-nous en mémoire un ou deux aspects du message, et comparons l'événement à la prédiction : nous saurons ainsi si la Parole est tournée vers la vérité.

Qui ne sait comme fut autrefois florissant le peuple d'Israël, qui se dressa face à tous les puissants de la terre ? Quels palais, dans la ville de Jérusalem ! Quels remparts, quelles tours ! Et la prodigieuse réalisation du temple ! Choses dignes d'admiration pour les disciples du Seigneur, qui l'invitent à les contempler, dans l'admiration où ils se trouvent devant ce spectacle, comme le raconte le récit de l'Évangile : ils lui disent : « Quelles pierres ! quelles constructions ! » (Mc 13, 1) ; mais lui, à leur admiration de la grandeur présente, il oppose le spectacle qu'offrira cet endroit : un désert, et toute cette beauté disparue... Et il ajoute que dans peu de temps il n'en restera rien¹.

Au moment de la Passion, les femmes le suivaient, qui se lamentaient sur son injuste condamnation (cf. Lc 23, 27-29), car elles n'avaient pas encore saisi l'économie² du salut ; mais lui, leur recommande de se taire sur son sort, car il n'y a pas lieu d'en pleurer, et de réserver leurs gémissements et leurs lamentations pour le moment où il faudra véritablement pleurer, quand la ville sera investie par ses ennemis (Lc 19, 43), en une telle continuité de malheurs que l'on dira heureux celui qui n'aura pas

1. En 70 après Jésus-Christ, Titus détruit le temple de Jérusalem, après un long siège de la ville révoltée. Une nouvelle révolte (132-135) sous Hadrien verra, après une impitoyable répression, la dispersion définitive du peuple juif, et la disparition du nom même de Jérusalem, devenue « Aelia Capitolina ». Grégoire fera à nouveau allusion à la ruine du Temple dans la *Catéchèse de la foi*, ch. 18, p. 61, même collection.

Dans la *Catéchèse*, la résurrection occupe une place importante. Grégoire a consacré au sujet tout un traité : *Dialogue sur l'âme et sur la résurrection*.

2. Ce mot, qui signifie d'abord en grec « l'administration d'un domaine », est souvent employé par Grégoire pour désigner la façon dont le plan de Dieu organise la progression de l'humanité vers la perfection et le salut que lui apporte la rédemption. Voir aussi la *Catéchèse de la foi*, où le terme revient sans cesse. Il dépend ici d'Irénée. Cf. *Prédication apostolique*, 32 ; 58 ; 99 ; 100.

engendré. Il prédit aussi le sinistre épisode où l'on vit manger des enfants, lorsqu'il dit qu'en ces jours-là on dira heureuses les entrailles qui n'ont pas enfanté (Lc 23, 29). Et où sont ces palais ? Où, le temple ? Où, les remparts ? Où, les avancées des tours ? Où donc, la puissance d'Israël ? N'ont-ils pas été dispersés, peu s'en faut, sur toute la surface de la terre ? Et leur chute ne s'est-elle pas accompagnée de la ruine de leurs palais ?

Il me semble que ces prédictions ne sont pas faites par le Seigneur à cause des faits eux-mêmes (quel avantage pouvait avoir pour ses auditeurs la prédiction d'événements qui devaient de toute façon se produire ? Ils en firent ensuite l'expérience, même s'ils ne surent pas d'avance ce qui allait arriver) ; il veut s'en servir pour susciter logiquement la foi à propos de choses bien plus importantes. Le témoignage de vérité que donne la réalisation de ces prédictions est la preuve que les autres aussi sont vraies.

...même si ce sont des choses aussi incroyables que la prédiction des récoltes à venir à un ignorant

Prenons une comparaison. Voici un paysan qui explique la puissance que possède la semence : celui qui ne connaît rien à l'agriculture ne veut pas le croire ; eh bien, il suffirait au paysan, pour prouver qu'il dit vrai, de montrer la puissance contenue dans un seul des grains du sac, et de s'en faire croire pour le reste. En voyant un seul grain de blé, d'orge, ou quelque autre des grains dont le sac est rempli, une fois jeté en terre devenir un épi, l'autre ne pourrait plus refuser de le croire, ni pour un seul grain, ni pour les autres. C'est ainsi qu'il suffit, à mon avis, pour témoigner de la vérité du mystère de la résurrection, de la vérité que l'on doit reconnaître aux autres paroles de l'Écriture.

D'ailleurs, la Résurrection est annoncée par les miracles du Christ

Bien plus, la résurrection elle-même, nous l'expérimentons, nous en sommes instruits, non pas tant par des paro-

les, que dans la réalité. Comme le miracle de la résurrection, par sa grandeur, dépasse la foi, le Seigneur commence par des miracles moins hauts, pour habituer tout doucement notre foi à des merveilles plus grandes³.

Une mère qui allaite son enfant comme il faut, commence par faire couler dans cette bouche tendre et sans fermeté le lait de son sein; quand la croissance fait sortir les dents, elle en vient au pain, mais non pas solide, car l'enfant ne pourrait le digérer; il faut éviter qu'une nourriture trop dure ne blesse des gencives encore tendres et inexercées; elle le mâche donc avec ses dents à elle, l'adaptant ainsi à la force de l'enfant à qui elle le donne; ensuite, elle se règle sur l'augmentation de la force de l'enfant, qu'elle commence par habituer à des aliments tendres, pour le faire passer ensuite, doucement, à la nourriture solide.

C'est ainsi que le Seigneur traite la faiblesse de l'âme humaine: par ses miracles, il la nourrit, il l'allaitte comme un enfant dont le développement n'est pas achevé.

Guérison de la belle-mère de Simon

En prologue à la puissance de résurrection qu'il possède, il commence par guérir une maladie incurable; cette guérison est un grand miracle, mais non pas tel que nous puissions lui refuser notre foi. La belle-mère de Simon était brûlée d'une forte fièvre: au commandement du Seigneur, le mal disparaît, au point qu'elle reprend assez de forces pour servir les assistants, elle dont on attendait la mort (Lc 4, 38 sqq).

Guérison du fils d'un fonctionnaire royal

Ensuite, il ajoute un peu à sa puissance; le fils du fonctionnaire royal, qui était couché et, de l'avis de tous, en

3. Bon pédagogue lui-même, Grégoire se plaît à souligner les vertus de la pédagogie divine.

grand danger de mourir (le récit dit qu'il allait mourir, car son père s'écrie «descends avant que ne meure mon petit enfant» — Jn 4, 49), il le rend à la vie, alors qu'on le croyait à l'article de la mort; le miracle manifeste davantage sa puissance, du fait que le Seigneur ne s'approche même pas de l'endroit où l'enfant était couché; c'est de loin qu'il lui envoie la vie, par la seule force de son commandement (Jn 4, 46 sqq).

Guérison de l'hémorroïsse et résurrection de la fille du chef de la synagogue

A nouveau, il s'élève, en une progression ordonnée, jusqu'à des miracles plus grands. Se rendant vers la fille du chef de la synagogue (Mc 5, 22 sqq), il s'arrête volontairement en cours de route, afin de rendre publique la guérison cachée de l'hémorroïsse (Mc 5, 25-34), comme pour laisser le temps à la mort d'exercer son pouvoir sur la malade. L'âme venait de se séparer du corps, c'était le tumulte et les cris funèbres des gens qui se lamentaient; lui, comme d'un somme, d'un seul commandement il relève la petite fille. Ainsi, c'est par un chemin régulier qu'il élève la faiblesse humaine vers des miracles plus grands.

Résurrection du fils de la veuve de Naïn

Là-dessus, il s'élève encore dans l'ordre du miracle, et par une manifestation plus haute de sa puissance, il ouvre aux hommes le chemin de la foi en la résurrection. Naïn est une ville de Judée dont parle l'Écriture (Lc 7, 11 sqq). Il y avait là une veuve, avec son fils unique; ce n'était plus un enfant, il allait vers l'âge d'homme: l'Écriture parle de lui comme d'un «jeune homme». En peu de mots, le texte dit beaucoup: le récit est un véritable cri de deuil. La mère du mort, dit-il, était veuve. On voit le poids de son malheur, et comment peu de mots suffisent à l'Écriture pour exprimer cette tragique souffrance. Que dit-elle, en effet? Que cette femme n'a plus l'espoir d'avoir des enfants, pour se guérir du malheur de la perte de celui-là: elle était

veuve. Impossible à son regard de se reporter sur un autre pour remplacer le mort : c'était son fils unique. L'immensité de ce malheur est aisément perceptible à chacun — à moins d'être étranger à tout sentiment humain. Ce fils est le seul qui lui ait fait connaître les douleurs de l'enfance, le seul que son sein ait nourri, le seul qui ait illuminé sa table, le seul qui ait fait briller sa maison ; il jouait, il travaillait, il s'exerçait, il brillait, en public, à la palestre¹, dans les réunions de jeunesse ; il était, lui seul, pour les yeux d'une mère, toute la douceur, tout l'honneur du monde. Voilà qu'approchait le moment du mariage ; il était le rejeton de toute la famille, le rameau de la succession de sa mère, le bâton de sa vieillesse. Mais la mention de son âge, autre cri de deuil ! Parler de « jeune homme », c'est évoquer la beauté de la fleur qui se fane dans le moment même où le duvet commence à pousser, où la barbe n'a pas encore toute son épaisseur, où les joues sont toutes brillantes de l'éclat de la beauté. Comment se représenter la douleur de la mère ? C'est comme un feu qui dévore ses entrailles ; quelle amertume dans son cri de deuil ! Elle entoure le cadavre de ses bras ; elle retarde le moment de donner les derniers soins au mort ; elle se rassasie de douleur, elle fait durer le plus possible ses lamentations ; et l'Écriture le mentionne : « A sa vue, Jésus eut pitié d'elle et lui dit : "Ne pleure pas." Puis, s'approchant, il toucha le cercueil, et les porteurs s'arrêtèrent. Alors il dit au mort : "Jeune homme, je te l'ordonne, lève-toi." Puis Jésus le rendit vivant à sa mère » (Jn 7, 13-15). Il y avait déjà un moment que le jeune homme était mort, c'est à peine s'il n'était pas encore enterré : le Seigneur accomplit là un miracle plus grand, même si le commandement qu'il donne est le même⁵.

1. La palestre est dans l'Antiquité un gymnase public où l'on accomplit ses exercices physiques.

5. Le même qu'à la fille du chef de la synagogue.

Résurrection de Lazare

Encore plus haut va maintenant s'élever sa puissance miraculeuse : ainsi ce que nous voyons nous fera-t-il approcher davantage de l'incroyable miracle de la résurrection. Un des amis intimes du Seigneur était malade ; il s'appelait Lazare (Jn 11, 1-44). Le Seigneur, qui se trouve alors loin du malade, refuse d'aller visiter son ami : il faut que l'éloignement de la Vie donne à la mort l'occasion d'exercer sa puissance grâce à la maladie. Le Seigneur et les disciples sont en Galilée et c'est là qu'il leur annonce la maladie de Lazare ; il leur dit aussi qu'il va se rendre vers lui, pour le faire lever. Eux, ils craignaient la fureur des Juifs, et trouvaient difficile et dangereux ce retour en Judée, au milieu des assassins. Aussi retardaient-ils et remettaient-ils le départ ; mais avec le temps, ils quittent la Galilée pour remonter à Jérusalem : vaincus par la puissance du Seigneur, qui les conduit, comme pour les initier à Béthanie aux mystères préliminaires de la résurrection universelle.

Il y avait déjà quatre jours que Lazare était mort ; on avait accompli pour le défunt tous les rites prévus par la Loi, et son corps était au tombeau. Vraisemblablement, il avait déjà gonflé, il commençait déjà à pourrir et à se dissoudre, car dans les profondeurs de la terre, la putréfaction et la désagrégation inévitables avaient déjà atteint le corps. C'était à fuir, lorsque la nature fut forcée de rendre à la vie ce corps dont la dissolution exhalait une puanteur nauséabonde.

L'œuvre incroyable de la résurrection universelle trouve alors, dans un miracle d'une évidente clarté, sa démonstration. Le miracle du Seigneur, ici, ce n'est plus de relever quelqu'un d'une grave maladie, de ramener à la vie un agonisant tout près du dernier soupir, de rendre la vie à une petite fille qui vient de mourir, ni de délivrer du cercueil un jeune homme que l'on va mettre au tombeau. Voilà un homme relativement âgé, qui est mort, dont le corps se décompose, se gonfle déjà, et se dissout, au point que ses proches ne supportent pas que le Seigneur s'appro-

che du tombeau, à cause de la puanteur du corps qui se désagrège. Et pourtant il suffit que le Seigneur l'appelle une seule fois, et il lui rend la vie. Cela fonde la proclamation de la résurrection, c'est-à-dire que ce qui est attendu pour la totalité de l'humanité, nous le voyons réalisé sur une partie. En effet, de même que dans la rénovation du tout, comme dit l'Apôtre, «le Seigneur lui-même descendra, au signal donné par la voix de l'archange et par la trompette» (1 Th 4, 16), ressusciter les morts pour l'immortalité: de même, maintenant, Lazare qui, dans son tombeau, au commandement du Seigneur secoue la mort comme on secoue un songe et laisse tomber la pourriture cadavérique qui l'atteignait déjà⁶, bondit du tombeau, dans l'intégralité de son être, et les bandelettes de ses pieds et de ses mains ne peuvent l'empêcher de sortir.

Résurrection de Jésus lui-même

Cela n'aurait-il que peu de poids pour porter à la foi en la résurrection des morts? Cherche-t-on d'autres raisons d'affermir son jugement sur ce point? Ce n'est pas pour rien, me semble-t-il, que le Seigneur adresse aux gens de Capharnaüm, comme s'il les jetait à la face des hommes, ces paroles qui le concernent lui-même: «A coup sûr, vous allez me citer le dicton: médecin, guéris-toi toi-même» (Lc 4, 23). Lui qui avait accoutumé les hommes au miracle de la résurrection grâce aux miracles réalisés sur le corps des autres, il devait aussi en donner confirmation sur l'homme qu'il était lui-même. On a vu comment la proclamation de la résurrection se réalise sur les autres. Ceux qui sont sur le point de mourir, la petite fille qui vient à peine de quitter la vie, le jeune homme près d'être enterré, le

6. Lazare se débarrasse de la pourriture de la mort comme on doit se débarrasser du «vieil homme», selon Paul, auquel Grégoire pense visiblement: les «tuniques de peau» dont l'homme est vêtu à sa sortie du Paradis sont souvent interprétées par Grégoire (par exemple au début de l'homélie sur la 8^e Béatitude, p. 102, dans la même collection) comme le symbole de la déchéance de notre condition: l'homme est appelé à s'en débarrasser pour parvenir à la perfection. Voir là-dessus la *Catéchèse de la foi*, ch. 8, pp. 41-42, dans la même collection.

mort dont le corps déjà se décompose, tous sont de la même façon ramenés à la vie par un seul commandement du Seigneur. Cherche-t-on le témoignage d'une mort produite par des blessures sanglantes, cette puissance de résurrection ne devant y manifester nul relâchement susceptible de faire douter de ses bienfaits? Voici Celui dont les mains furent transpercées par les clous; voici Celui dont le côté fut traversé par la lance. Mets tes doigts dans la marque des clous; avance ta main, et mets-la dans la blessure faite par la lance: tu imagines à quelle profondeur s'est enfoncée la pointe, si tu calcules, d'après la largeur de la plaie, jusqu'où elle a pénétré. Cette plaie où un homme a la place de mettre sa main, à quelle profondeur ne montre-t-elle pas qu'a pénétré le fer! Si donc Celui-là est ressuscité, on peut bien s'écrier avec l'Apôtre: «Comment certains peuvent-ils dire qu'il n'y a pas de résurrection des morts?» (1 Co 15, 12).

Tous ces messages de l'Écriture prouvent le bien-fondé de la foi en la Résurrection

Ainsi donc, toutes les prédictions du Seigneur, comme le prouve le témoignage des événements, sont vraies, et nous n'en sommes pas seulement instruits par la parole, car la preuve de cette promesse nous est donnée aussi, dans la réalité des faits, par ceux-là mêmes que la résurrection a ramenés à la vie. Quel prétexte reste-t-il pour refuser de croire? Ne pourrions-nous, congédiant ceux qui vont chercher la philosophie et ses vains artifices pour refuser une foi qui se passe des constructions de l'esprit, nous en tenir à une profession de foi dépouillée? Peu de mots suffisent au Prophète pour nous apprendre de quelle manière sera accordée cette grâce, quand il dit: «Tu retires leur souffle, ils expirent, à leur poussière ils retournent. Tu envoies ton souffle, ils sont créés, tu renouvelles la face de la terre» (Ps 104, 29-30). Il dit aussi que le Seigneur «se réjouit en ses œuvres» (Ps 104, 31), quand «les pécheurs disparaissent de la terre» (Ps 104, 35): à qui, en effet, appliquera-t-on le nom de pécheur, si le péché n'existe plus?

CHAPITRE XXVI

La Résurrection n'est pas une chose invraisemblable

Objections rationalistes contre la Résurrection

Il y a des gens que la faiblesse de la raison humaine pousse à vouloir estimer la puissance divine à l'aune de nos propres forces ; il posent que ce qui nous est incompréhensible est également impossible à Dieu. La preuve, disent-ils, c'est que ceux qui sont morts depuis longtemps ont disparu ; et que reste-t-il des cendres de ceux qui ont été brûlés ? Les animaux carnivores leur fournissent encore une objection, ainsi que les poissons, qui se nourrissent de la chair des naufragés, et qui font à leur tour la nourriture des hommes, la digestion les assimilant alors au corps même de celui qui les a mangés.

Ces objections sont ridicules

Il y a encore bon nombre d'arguments du même genre, mesquins et indignes de la grandeur de la toute-puissance de Dieu, qu'ils exposent en détail pour tenter de renverser la doctrine de la résurrection, comme si Dieu ne pouvait pas, en refaisant le même chemin en sens inverse, remonter aux éléments qui lui permettent de rétablir chaque homme en son état particulier¹.

¹ Sur ce problème du retour à la vie d'un corps qui s'est désagrégé dans la mort, voir aussi la *Catéchèse de la foi*, ch. 8, p. 42, dans la même collection.

Même mort, l'homme reste dans la toute-puissante main de Dieu

Quelques mots nous suffiront, face aux longs détours de ces vains raisonnements, pour y couper court. Nous admettons la dissolution du corps en ses divers composants ; et ce n'est pas seulement la terre qui retourne à la terre, comme le dit la parole divine ; l'air aussi, et le liquide, retournent à ce qui est de la même espèce qu'eux, et chacun des éléments contenus en nous revient à l'élément de même espèce, même si des oiseaux carnivores ou des animaux sauvages ont assimilé le corps de l'homme qu'ils ont dévoré, même s'il est venu sous la dent des poissons, même si le feu l'a transformé en fumée et en cendres. Où que le raisonnement veuille, par hypothèse, placer l'homme, celui-ci est toujours à l'intérieur du monde ; et le monde est dans la main de Dieu, comme l'enseigne l'Écriture inspirée (Ps 95, 4). Si toi, tu n'oublies pas ce que tu tiens dans ta main, penses-tu donc que la puissance de la connaissance divine soit plus faible que la tienne, comme si elle ne pouvait savoir avec précision tout ce que renferme sa main ?

CHAPITRE XXVII

*Après la dissolution de son corps,
qui retourne aux éléments premiers du tout,
chaque homme peut reprendre
à cette masse commune l'intégralité
de ce qui lui appartient en propre*

Enoncé de l'objection

Mais peut-être, considérant les éléments premiers du tout, trouvera-t-on bien difficile qu'après le retour de l'air contenu en nous à l'élément de même espèce que lui, et l'assimilation aux éléments de même nature de ce qu'il y a en nous de chaud, d'humide ou de terreux, il puisse y avoir à nouveau une remontée de chaque être, à partir de la masse commune, vers ce qui lui appartient en propre.

Réponse par un exemple: les différentes têtes d'un troupeau commun peuvent être rendues à leur propriétaire particulier

Ne peut-on se rendre compte, grâce à des exemples empruntés aux choses humaines, que cela non plus ne dépasse pas les limites de la puissance divine? On a certainement vu, dans les domaines d'ici-bas, un troupeau dans lequel sont rassemblées des bêtes appartenant à plusieurs propriétaires: si l'on veut à nouveau le répartir entre eux, l'habitude qui ramène les bêtes à leur étable et la marque que porte chacune permet de rétablir ce qui appartient à chaque propriétaire en particulier.

Ainsi l'âme est fort capable de retrouver les éléments du corps qui lui correspond, grâce aux signes particuliers qui les distinguent...

Que l'on imagine quelque chose de semblable à propos de soi-même, et l'on ne sera pas loin de la vérité: il existe une sorte de disposition naturelle, d'élan de tendresse, qui permet la vie commune entre le corps et l'âme, et il y a, cachée en cette dernière, à cause de son union avec lui, une disposition qui lui permet de reconnaître le corps qui est son compagnon, comme si la nature y imprimait une marque grâce à laquelle, dans la masse commune, il lui reste la possibilité de distinguer, d'après ses caractères particuliers, ce qui lui appartient. Si l'âme peut ramener à elle ce qui lui appartient par un lien de parenté, quelle difficulté, dites-moi, pourrait donc empêcher la puissance divine d'organiser la rencontre des éléments qui vont ensemble, puisqu'une mystérieuse attirance naturelle les porte vers ce qui leur appartient en propre?

...et qui sont indélébiles

Car il demeure, même après la dissolution de l'être, certaines marques caractéristiques du composé que nous sommes, et cela est prouvé par la conversation que l'Evangile place dans le séjour des morts (Lc 16, 19 sqq): si le corps a été livré au tombeau, il reste à l'âme un signe distinctif corporel: grâce à lui, Lazare se reconnaît, et le riche ne passe pas inaperçu.

Il n'y a donc rien d'invraisemblable à croire qu'à la résurrection le corps reprend à la masse commune les éléments dont il recompose sa propre particularité, surtout si l'on se donne la peine d'examiner de près notre nature. Car on ne peut dire que notre être soit totalement pris dans le flux du changement: il serait complètement incompréhensible, si par nature il ne connaissait jamais le repos. Plus précisément, une part de notre être est dans la stabilité, une autre est soumise à l'altération: le corps devient autre quand il grandit ou quand il diminue: comme de vête-

ments, on le voit revêtu successivement des différents âges de la vie. Mais il y a toujours, pendant ce mouvement, stabilité et immuabilité du caractère spécifique¹ de l'être, qui ne perd jamais les marques que la nature lui a une fois imprimées: malgré tous les changements corporels, il apparaît toujours avec ses signes distinctifs particuliers. Il faut mettre de côté l'altération causée par la maladie, qui peut affecter ce caractère spécifique: le masque de la maladie le déforme alors, et prend sa place; mais si par la pensée on retire ce masque, comme dans le cas de Naamân le Syrien (2 R 5), ou des lépreux dont parle le récit de l'Evangile (Lc 17, 12-19), alors ce qui avait été caché par la maladie réapparaît en ses signes distinctifs particuliers avec le retour de la santé.

L'âme peut donc faire que se réunissent à nouveau les éléments constitutifs du corps qui lui correspond...

Dans le composé que nous sommes, ce qui reste attaché à la partie de l'âme qui est semblable à Dieu, ce n'est pas ce qui est pris dans le flux changeant de l'altération, mais ce qui demeure toujours identique². Or, les diverses sortes de combinaisons donnent diverses formes au caractère spécifique (quand on parle de combinaison, il s'agit bien évidemment du mélange des éléments premiers; et ce qu'on appelle «éléments premiers», ce sont les éléments sur lesquels repose la constitution du tout comme la composition du corps humain); d'où il suit que, le caractère spécifique demeurant dans l'âme comme la marque d'un sceau, il est impossible que l'âme ne reconnaisse pas les choses qui ont imprimé la forme elle-même avec le sceau; et que, conséquence obligée, au moment du rétablissement universel, l'âme doit recevoir à nouveau en elle-même tout ce qui va avec l'empreinte du caractère spécifique: et ce qui va avec cette empreinte, c'est indubitablement ce qui avait été

1. En grec, *eîdos*; la doctrine est d'Origène.

2. Retour d'un thème cher à Grégoire. Voir par exemple le début du ch. 13.

imprimé dans ce caractère spécifique dès le commencement. Il n'y a donc rien d'invraisemblable à croire que chaque être reprend à la masse commune les éléments dont il recompose sa propre particularité.

...de la même façon que les petites boules de mercure se rassemblent spontanément

On dit que quand on verse le contenu d'un récipient de mercure sur un terrain plat et poussiéreux, il se divise en petites boules, qui se dispersent sur le sol et ne se mêlent à aucun des corps qu'elles rencontrent. Mais si l'on veut à nouveau rassembler en une seule masse cette substance qui s'est partout répandue, tous ses éléments se rassemblent d'eux-mêmes, et il n'y a pas moyen de les empêcher de se mêler comme le veut leur nature.

Voilà à peu près comment il faut concevoir le composé humain: que Dieu en donne l'occasion, et ses éléments viennent d'eux-mêmes se réunir à ceux qui leur correspondent, sans aucune peine pour celui qui accomplit cette restauration de la nature.

Chaque ressuscité est comme une plante qui tire de l'ensemble des sucs terrestres la sève qui lui convient

Si la terre produit des plantes, cela ne donne aucune peine, on le voit bien, à la nature: qu'il s'agisse de blé, de millet, ou de toute autre sorte de céréales ou de légumineuses, la semence est facilement transformée: et voici la tige, les barbes, l'épi. Sans peine et spontanément, le suc approprié passe de la masse commune dans chacune des semences. Si donc tout ce qui naît de la terre dispose d'une sorte de suc commun, dont chaque plante tire ce qui est nécessaire à sa croissance particulière, qu'y a-t-il d'extraordinaire si, dans le cas de la résurrection comme dans celui des semences, chaque ressuscité attire à lui ce qui lui est propre?

Un mort dont le corps a été détruit peut ressusciter, de même que la semence humaine est capable de donner un homme adulte

Tout cela permet de comprendre que la proclamation de la résurrection ne contient rien qui sorte du domaine de l'expérience. Encore avons-nous passé sous silence ce qu'il y a de plus connu chez nous: je veux parler des débuts de notre existence. Qui ne sait les merveilles que peut créer la nature, ce que reçoit le sein maternel, et ce qu'il produit? Ne voit-on pas la simplicité, en un certain sens, de ce composé de parties semblables qu'est la semence jetée dans le sein maternel, et à partir de laquelle se constitue notre corps? Mais la variété du composé qui est ainsi créé, quels mots pourraient la rendre? Et s'il ne voyait pas cela communément dans la nature, qui donc croirait possible ce qui arrive: que quelque chose de ténu, sans aucune valeur, soit l'origine d'une si grande œuvre³? Grande œuvre, dis-je, et je ne pense pas seulement à la formation du corps, mais, chose plus admirable encore, à l'âme elle-même, et à ses caractéristiques.

3. Si la semence, élément simple, peut donner un homme, être composé, c'est-à-dire en quelque sorte si le moins peut donner le plus, il n'y a pas de difficulté à admettre qu'un corps ressuscité puisse venir d'un corps mort, même s'il a été réduit à rien, apparemment, par la dissolution de la mort. Il s'agit là d'un argument classique de la catéchèse chrétienne.

CHAPITRE XXVIII

*Contre ceux qui affirment
que les âmes préexistent aux corps,
ou au contraire
que les corps sont créés avant les âmes.
Réfutation des fables sur la métempsychose*

Position du problème

Peut-être n'est-il pas hors de propos d'examiner la controverse qui agite les Eglises au sujet de l'âme et du corps. L'un de nos prédécesseurs, à qui l'on doit le traité sur les *Principes*¹, pense devoir affirmer la préexistence des âmes, qui sont comme une sorte de peuple qui habiterait une cité isolée, où se trouvent aussi les modèles du vice et de la vertu. Tant que l'âme demeure dans le bien, elle ne fait pas l'expérience de l'union avec un corps; mais si elle déchoit de cette participation au bien, elle glisse dans la vie d'ici-bas, et c'est ainsi qu'elle entre dans un corps².

D'autres³, dont l'attention est attirée par l'ordre dans lequel Moïse relate la création de l'homme, affirment que l'âme vient chronologiquement au second rang, après le corps: en effet, Dieu a d'abord pris de la glaise du sol pour modeler l'homme, et c'est seulement ensuite qu'il lui a insufflé une âme (Gn 2, 7). Le raisonnement par lequel ils veulent prouver la primauté de la chair sur l'âme, de ce qui a été modelé en premier lieu sur ce qui y est ensuite intro-

1. Il s'agit d'Origène, dont Grégoire est pourtant tributaire sur bien des points, mais auquel il reproche ici d'avoir trop subi l'influence de la philosophie grecque, comme il va le préciser dans la suite de ce chapitre.

2. Pour Platon (*Phèdre*), les âmes qui ne réussissent pas à contempler les réalités suprêmes du monde supérieur où elles sont établies, finissent par s'alourdir: elles perdent leurs ailes et tombent sur la terre dans le corps d'un homme.

3. Il s'agit cette fois de l'erreur de Méthode, qui se fonde sur la lecture du texte de la *Genèse* pris au pied de la lettre.

duit, consiste à dire que l'âme n'existe que pour le corps, afin que celui-ci, une fois modelé, ne reste pas privé de souffle et de mouvement. Or, tout ce qui existe pour quelque chose a certainement moins de valeur que ce pour quoi il existe. Comme le dit l'Évangile (Mt 6, 25), «l'âme⁴ vaut plus que la nourriture, le corps plus que le vêtement», car c'est pour l'âme qu'est faite la nourriture, et pour le corps le vêtement. L'âme n'est pas faite pour la nourriture, et le corps n'est pas créé pour le vêtement; c'est l'existence de l'âme et du corps qui fait trouver la nourriture et le vêtement nécessaires à leurs besoins.

Ces deux hypothèses vont être brièvement réfutées

Chacune de ces deux conceptions mérite la critique, la fable d'une vie antérieure des âmes dans un état particulier, comme l'idée de leur création après les corps: il faudrait donc procéder à un examen approfondi de ces doctrines, qui ne laisserait de côté aucune de leurs affirmations. Mais la discussion précise de chacune de ces deux conceptions, la mise en évidence de toutes les absurdités qui s'y trouvent, exigerait beaucoup de temps, beaucoup de mots: nous examinerons donc brièvement, dans la mesure du possible, chacune de ces deux doctrines, et nous reprendrons ensuite notre propos.

L'idée grecque de la préexistence de l'âme, liée à celle de la métempsychose...

Les tenants de la première hypothèse, ceux qui soutiennent qu'avant de venir vivre dans un corps les âmes se trouvent dans une sorte de cité, ne se sont pas purifiés, me semble-t-il, des doctrines grecques, des fables sur la métempsychose⁵. Un examen précis fera apparaître que cette idée se laisse entraîner, de toute nécessité, jusqu'à

4. Le mot grec désigne aussi bien «l'âme» que «la vie».

5. Voir par exemple le *Phédon* de Platon, 80 c.

cette affirmation que la tradition prête à l'un de leurs sages: le même individu est homme, passe dans un corps de femme, vole avec les oiseaux, devient arbuste, vit enfin dans les eaux. Ah certes, il n'était pas loin de la vérité, s'il parlait de lui! Réellement, une telle doctrine est bien digne du bavardage des grenouilles ou des geais, de l'inintelligence des poissons ou de l'insensibilité des chênes.

...entraîne comme conséquence logique la dégradation incessante de l'être...

Une telle absurdité a pour cause la croyance en la préexistence des âmes. A partir de son point de départ, un enchaînement logique conduit cette doctrine, de proche en proche, d'absurdité en absurdité, jusqu'à cette conclusion. Si, en effet, arrachée à la cité céleste à cause de quelque vice, l'âme, ayant une fois goûté, comme ils disent, à la vie corporelle, devient homme, et s'il faut bien reconnaître que la vie charnelle, en comparaison de la vie éternelle et incorporelle, est toute soumise aux passions, il s'ensuit nécessairement que l'âme, dans cette vie où nombreuses sont les occasions de péché, donnera davantage de prise au vice, et sera davantage qu'auparavant soumise aux passions: s'agissant de l'âme humaine, cela se traduit par la ressemblance qui se manifeste avec l'animal; et si l'âme se met à ressembler à l'animal, elle est emportée par le courant de la bestialité; une fois qu'elle a pris le chemin du vice, elle ne peut plus jamais cesser d'avancer dans la voie du mal, même pas quand elle est arrivée à l'animalité: car marquer un arrêt dans le mal, c'est déjà un élan de vertu; et il n'y a pas de vertu chez les animaux. Il s'ensuit nécessairement que ces altérations successives ne pourront la conduire que de mal en pis; elle avancera toujours vers une indignité plus grande, et toujours elle découvrira quelque chose de pire que l'état où elle était parvenue: au-dessous du rationnel, il y a le sensible, et de la même façon l'âme tombera du sensible dans l'insensible.

...qui, d'homme, ne peut que finir végétal, et même dans le néant, si on pousse la logique jusqu'au bout

Jusque-là, si l'on considère la progression de leur idée, encore qu'elle se laisse aller à s'écarter de la vérité, on doit reconnaître une certaine logique dans cet enchaînement d'absurdités. Mais c'est à partir de là que leurs incohérences font de leur doctrine une véritable fable, et que logiquement on entrevoit la destruction complète de l'âme. Car celle-ci, ayant une fois glissé hors de la cité céleste, ne pourra jamais trouver dans le mal un terme où s'arrêter, mais sa soumission aux passions la fera passer du rationnel à l'irrationnel; de l'irrationnel elle passera à l'insensibilité des plantes; cet état n'est pas loin de l'inanimé; et ensuite, c'est le néant. La conséquence logique à laquelle on arrive avec leur doctrine est que les changements de l'âme l'entraînent vers le néant. Ainsi donc, le mouvement inverse, celui de la remontée vers un état meilleur, lui sera nécessairement impossible. Et pourtant, ils la font remonter de l'arbuste jusqu'à l'homme, laissant ainsi entendre que la vie dans l'arbuste est plus noble que la vie incorporelle. Car on a montré que l'âme, dans sa marche vers le mal, ira naturellement toujours vers l'état le plus bas. Et cet état, au-dessous de l'insensibilité, c'est l'inanimé, où l'âme est logiquement conduite par les principes de leur doctrine. Comme ils ne veulent pas l'admettre, ils enferment l'âme dans un être insensible, ou bien, de cet état, ils la ramènent à la vie humaine; dans ce cas, ils laisseront entendre, comme on l'a dit, que la vie de l'arbuste est plus noble que la vie de l'âme dans sa condition première, si c'est cette condition première qui est suivie de la chute de l'âme dans le mal, et si c'est de l'état inférieur que part la remontée vers la vertu.

Absurdités que tout cela, et absurde aussi la doctrine inverse

Semblable théorie n'a ni queue ni tête, qui veut prouver que les âmes vivent entre elles avant de vivre dans un

corps, et que c'est à cause du vice qu'elles sont liées à un corps. Quant à ceux qui disent que l'âme est postérieure au corps, la preuve a été établie par ce qui précède de leur absurdité. Il faut donc rejeter également ces deux doctrines.

Ce sont là deux excès entre lesquels se tient la vérité

Notre doctrine à nous doit, je pense, se tenir dans le droit chemin de la vérité, entre ces deux conceptions. Et la voici: nous ne tombons pas dans l'erreur des Grecs, selon lesquels les âmes, emportées dans la rotation du tout, quand elles sont alourdies par le vice, ne peuvent plus continuer à tourner d'un mouvement aussi rapide que la sphère céleste, et tombent alors sur la terre; nous n'admettons pas, non plus la théorie inverse, qui fait de l'homme une sorte de statue d'argile, modelée d'abord par le Verbe, et en fonction de laquelle est créée l'âme: car alors on donnerait à penser que l'intelligence est moins noble que ce qui est modelé dans l'argile.

CHAPITRE XXIX

Où l'on établit que l'existence de l'âme et celle du corps ont une seule et même origine

L'âme et le corps n'ont qu'une seule origine temporelle

L'homme étant un, composé d'une âme et d'un corps, on ne peut attribuer à ce composé qu'une origine unique et commune, si l'on veut éviter de devoir le déclarer à la fois plus ancien et plus récent que lui-même, selon l'hypothèse où son corps serait créé le premier, et l'autre composante ensuite. Ce que nous affirmons, c'est qu'à l'origine, la puissance de la prescience divine, comme on l'a exposé un peu plus haut¹, donne l'existence à la plénitude du genre humain dans sa totalité, comme en témoigne la Prophétie, qui dit que « Dieu connaît toute chose avant qu'elle n'arrive » (Dn 13, 42). Maintenant, en ce qui concerne chaque être, on ne doit pas placer la création de l'une de ses composantes avant celle de l'autre : ni la création de l'âme avant celle du corps, ni l'inverse ; car alors, l'homme serait mis en conflit avec lui-même, si on le divisait par une distinction temporelle.

Comme le grain de blé se trouve déjà dans l'épi...

Notre nature doit être conçue comme double, selon l'enseignement de l'Apôtre : il y a l'homme visible et l'homme caché ; mais alors, si l'un préexistait, l'autre étant postérieur, la puissance du créateur se verrait convaincue d'imperfection, parce qu'elle ne suffirait pas à tout créer en une seule fois, et qu'elle diviserait son œuvre, pour s'occu-

¹. A la fin du ch. 16.

per tour à tour de chacune des deux moitiés. En réalité, dans le grain de blé, ou dans toute autre semence, sont déjà contenues en puissance les caractéristiques de l'épi, l'herbe, la tige, les parties intermédiaires, le fruit, les épis ; et dans l'ordre naturel il n'y a préexistence d'aucune de ces parties avant la semence, mais la nature règle l'ordre d'apparition de tout ce qui se trouve en puissance dans la semence, sans qu'une substance différente s'y introduise. De la même façon, la semence humaine doit être conçue comme possédant dès les origines du composé humain la puissance naturelle qui est disséminée en elle.

...dès la conception, l'homme existe tout entier en puissance

Elle se développe, elle se manifeste grâce à une sorte d'enchaînement naturel qui la conduit vers son achèvement, sans avoir besoin d'un secours extérieur dans son élan vers la perfection ; elle se conduit elle-même par un enchaînement suivi qui la porte à son achèvement. Ainsi, il n'est pas vrai de dire que l'âme préexiste au corps, ni que le corps existe sans l'âme : tous deux ont une origine unique, qu'il faut placer, si l'on voit les choses de haut, dans le dessein originel de Dieu, et qui se trouve autrement dans les débuts mêmes de l'existence.

Il n'est pas possible de distinguer, avant leur formation, les articulations des membres dans ce qui, déposé dans le sein maternel, provoque la conception d'un corps humain : de même, il n'est pas possible non plus de discerner alors les propriétés de l'âme, avant qu'elle ne parvienne à exercer son activité. Tout le monde accorde pourtant sans hésiter que les diverses articulations, les différents viscères, sont déjà configurés dans cet embryon, sans qu'il soit nécessaire qu'intervienne aucune autre force, car la puissance qu'il renferme naturellement fera venir tout cela à la réalité de l'existence. On peut de la même façon, s'agissant de l'âme, se faire des choses une conception analogue : même si elle n'a pas encore d'activités qui la manifestent et la fassent reconnaître, elle n'en existe pas moins dans

l'embryon dont nous parlons. En effet, les caractéristiques même du futur homme s'y trouvent déjà en puissance, bien qu'elles soient imperceptibles, parce qu'il n'est pas possible que l'ordre nécessaire de l'enchaînement des choses les laisse déjà apparaître. De la même façon, l'âme s'y trouve aussi, même si elle n'est pas apparente : elle se manifestera plus tard, par l'activité naturelle qui lui est propre, au fur et à mesure de sa croissance, qui accompagne celle du corps.

En effet l'embryon, produit par des corps vivants, ne peut être que vivant, comme le montrent d'ailleurs ses mouvements et sa chaleur

Ce n'est pas d'un corps mort que peut venir la force nécessaire à la conception, mais d'un corps animé et vivant : aussi affirmons-nous qu'il est de bonne logique de penser que ce qui est produit par un être vivant pour donner naissance à la vie ne peut être mort et inanimé. Car ce qui, étant charnel, est inanimé, ne peut être que mort ; la mort est le résultat de la privation d'âme. Et là-dessus, personne n'oserait affirmer que la privation est antérieure à la possession, en voulant établir que le corps inanimé, qui n'est que mort, est antérieur à l'âme. Veut-on une preuve plus claire de la vie de l'embryon d'un être vivant en formation ? On peut trouver d'autres signes qui permettent de distinguer l'animé de ce qui est mort. La preuve qu'un homme est vivant, nous la voyons dans sa chaleur, son activité, son mouvement ; un corps refroidi et sans mouvement n'est rien d'autre qu'un corps mort. Puisque l'observation montre qu'il y a de la chaleur et de l'activité dans l'embryon que nous étudions, ces indices permettent de conclure qu'il n'est pas inanimé.

Chair, os, cheveux ne sont pas visibles dans l'embryon ; l'âme n'y a pas encore l'activité de l'âge adulte : elle agit pourtant...

Mais, à propos de ce qui est corporel en lui, nous ne par-

lons pas encore de chair, d'os, de cheveux, et de toutes les autres caractéristiques du corps humain ; nous disons que tout cela s'y trouve bien en puissance, mais non pas encore de façon visible. De la même façon, en ce qui concerne l'âme, nous disons que la raison, les désirs, les passions, et toutes les autres caractéristiques de l'âme, n'y ont pas encore trouvé leur place ; les activités de l'âme augmentent proportionnellement à la formation et au perfectionnement du corps qui la contient. Chez l'homme adulte, l'activité de l'âme est évidente : de la même façon, dès le début de la formation de l'être, on observe en lui une activité de l'âme qui correspond à la mesure de ses besoins du moment : car, de la matière jetée dans le sein maternel, elle se construit la demeure qui lui convient. En effet, il est impossible, pensons-nous, que l'âme s'adapte à une demeure étrangère, comme il est impossible que l'empreinte du sceau dans la cire s'adapte à la forme d'un autre sceau². Le corps passe d'une très petite taille à l'état adulte : de la même façon, la progression de l'activité de l'âme correspond à la croissance du corps. Car la seule chose apparente, au début de sa formation, comme dans une racine cachée en terre, c'est sa force de nutrition et de croissance ; il n'y a place pour rien de plus dans la petitesse du corps qui la contient. Ensuite, quand la plante sort de terre, et produit un germe au soleil, fleurissent ses facultés sensibles. Enfin, à la maturité, lorsque la croissance est parvenue à la taille convenable, commence à briller, comme un fruit, la faculté de raisonner³ ; elle ne se manifeste pas tout entière d'un seul coup, mais sa croissance accompagne avec soin le perfectionnement de son instrument⁴, et elle ne porte toujours que la quantité de fruit qui s'accorde aux forces du corps qui la contient.

2. Cf. le ch. 27.

3. Cf. la division des différents êtres vivants qui a été présentée plusieurs fois et notamment au ch. 8.

4. Le corps.

...car elle est déjà à l'œuvre dans l'embryon humain pour permettre la croissance

Si l'on cherche en quoi consiste l'activité de l'âme dans la formation du corps, que l'on se regarde soi-même, dit Moïse, et on lira comme dans un livre le récit des travaux de l'âme. C'est la nature elle-même qui raconte, plus clairement que n'importe quel livre, la variété des occupations de l'âme dans le corps, qu'il s'agisse de structurer l'ensemble du corps ou ses parties. Mais je crois superflu d'énumérer tous les détails de la croissance humaine, comme si nous voulions raconter une merveille qui nous dépasse. Qui donc, s'il se regarde lui-même, a encore besoin qu'on lui enseigne sa propre nature? Il peut en effet, en examinant ce qu'est sa vie, et en remarquant combien le corps est adapté à toutes les activités vitales, connaître à quoi travaille la partie physique de l'âme dans les débuts de la formation de l'être.

En conséquence, il est évident, si l'on procède à un examen attentif, que ce qui est tiré d'un corps vivant pour produire un être vivant n'est pas déposé mort et inanimé dans l'atelier de la nature. Les graines des fruits, les rejets des racines, ne sont pas morts, n'ont pas perdu la force vitale que la nature a mise en eux, lorsque nous les jetons en terre; ils conservent en eux, cachées mais bien vivantes, leurs particularités premières. Et cette force ne leur vient pas de l'extérieur, de la terre qui les contient, et qui la tirerait d'elle-même pour l'introduire dans la graine; car alors, même les arbres morts produiraient des bourgeons; non, le travail de la terre est de permettre à cette force intérieure d'éclater, et pour cela elle la nourrit de ses sucres, et voici la racine, l'écorce, l'aubier, les bourgeons, les petites branches; enfin, la plante adulte. Ce qui serait impossible, si la nature n'avait pas placé dans le germe une force qui tire du milieu ambiant la nourriture qui lui convient, et grâce à laquelle il devient arbuste, arbre, épi, broussaille...

CHAPITRE XXX

Bref exposé d'une théorie médicale¹ sur la constitution du corps humain

La constitution de l'organisme a été étudiée par les savants

Comment donc est exactement constitué notre corps? Chacun peut l'apprendre de sa propre expérience, d'après ce qu'il voit, d'après ce qu'est sa vie, d'après ce qu'il ressent, et recevoir là-dessus l'enseignement de sa propre nature². On peut aussi reprendre dans les livres les laborieuses enquêtes des spécialistes, pour se faire une idée exacte de l'ensemble de la question. Certains savants ont étudié par l'anatomie la localisation de chacun des éléments que renferme notre être; d'autres ont voulu comprendre l'utilité de chaque partie du corps³, et l'ont exposée de sorte que même un esprit exigeant puisse y satisfaire son appétit de savoir, en ce qui concerne la constitution du corps humain.

1. Il s'agit de la théorie médicale de Galien. Galien est le plus grand nom de la médecine antique tardive. Né à Pergame en 129, mort en 199, il a écrit une œuvre considérable. Il y adapte au système stoïcien les observations que lui ont permises les dissections qu'il a effectuées. L'œuvre de Galien, qui fit autorité jusqu'au renouveau médical de la Renaissance, reprend et perfectionne les enseignements et les méthodes de Poséidonios (1^{er} siècle avant J.-C.). Dans son système, le foie est l'organe principal de la vie « végétative » de l'homme; le cœur, le poumon et les artères servent au maintien de la vie « animale »; le cerveau et le système nerveux sont les organes de la vie « intellectuelle » (voir ces divisions au ch. 8 du présent traité). Ce chapitre va montrer combien sont importants les emprunts que Grégoire fait à Galien. Son seul lien avec l'ensemble de l'ouvrage consiste dans la volonté de Grégoire de montrer qu'une doctrine scientifique « moderne » peut faire bon ménage avec les enseignements de la Bible. — Pour avoir une idée rapide de Galien et de sa doctrine, on peut se reporter par exemple à B. Farrington, *La Science dans l'Antiquité*. Payot, Paris, 1967, pp. 295-301.

2. Résumé du chapitre précédent.

3. C'est le titre même du *De usu partium* de Galien, « L'Utilité des parties du corps ».

Mais la foi chrétienne peut également fournir ses lumières

Mais si l'on demande sur tout cela l'enseignement de l'Eglise, pour ne pas avoir besoin de prêter l'oreille aux voix de l'extérieur (car la loi, pour les brebis spirituelles, comme dit le Seigneur (Jn 10, 4-5), c'est de ne pas écouter la voix des étrangers), nous allons ajouter là-dessus quelques explications.

Il y a trois sortes d'organes, d'après leurs finalités

L'examen de la nature de notre corps fait apparaître trois sortes de finalités qui régissent la constitution de chacun de nos organes, dont les uns sont faits pour la vie, d'autres pour son bien-être, et d'autres pour sa transmission. En ce qui concerne, tout d'abord, les organes indispensables à la vie humaine, nous en trouvons trois : le cerveau, le cœur et le foie. Ceux que la nature ajoute, comme une distinction particulière qu'elle lui accorde, aux biens dont jouit l'homme, voulant lui offrir ainsi un certain bien-être, sont les organes des sens ; ils ne sont pas absolument vitaux, car souvent la défaillance de ces organes n'en laisse pas moins l'homme en vie ; seulement, sans leur activité, il est impossible d'avoir part à ce qui fait l'agrément de l'existence. Un troisième groupe d'organes a pour finalité la continuité et la transmission de la vie. Outre ceux-ci, il y a encore d'autres organes, qui ont en commun avec tous les autres de servir à la conservation de la vie et d'y apporter chacun leur utilité particulière, comme l'estomac et le poumon, celui-ci, grâce au souffle, ranimant le feu du cœur, celui-là introduisant la nourriture dans les viscères.

Il s'agit ici d'étudier les différentes parties de l'organisme...

C'est ainsi que l'on peut diviser les éléments qui entrent dans notre constitution ; dès lors, on comprend parfaitement qu'il n'y a pas en nous une seule espèce de force vitale, qui serait issue d'un seul organe ; la nature a distribué dans plusieurs parties de notre être les forces indispensables à la vie, et elle impose à toutes de collaborer au bien de l'ensemble. La conséquence est le nombre et la variété des organes que la nature invente pour assurer la sécurité et l'agrément de la vie.

Mais il faut d'abord, je pense, donner brièvement les différents principes premiers des organes qui concourent à la conservation de la vie. Précisons que nous ne parlerons pas pour l'instant de la matière qui est commune à chacun des membres de l'ensemble du corps ; car pour l'objet de notre étude, qui est d'examiner les parties de notre être, il n'y aurait aucune utilité à faire un exposé de physiologie générale.

Tout le monde admet qu'il y a en nous une part de tous les éléments constitutifs de l'univers : chaud et froid, mais aussi l'autre couple : humide et sec ; aussi devons-nous traiter de chacun de ces éléments.

...qui est régi par trois forces essentielles : chaud, froid, mouvement

Nous voyons que notre vie est gouvernée par trois forces : l'une pénètre l'ensemble du corps de sa chaleur ; la seconde rafraîchit de son humidité ce qui est chaud ; et ainsi, par l'équilibre des qualités contraires, l'être vivant peut se conserver dans un état intermédiaire : ce qu'il y a en lui d'humide n'est pas desséché par un excès de chaleur, pas plus que ce qu'il y a de chaud n'est éteint par la prédominance de l'humidité. La troisième force permet que s'emboîtent et s'ajustent les différentes articulations, qu'elle unit toutes entre elles par des ligaments, et en qui elle envoie sa force de mouvement spontané : vient-elle à manquer, c'est la fin, le membre meurt, parce qu'il perd le souffle qui permet son mouvement spontané.

L'art avec lequel la nature construit l'organisme pour permettre l'activité des sens

Mais considérons plutôt l'art avec lequel la nature crée notre corps. On sait qu'il n'y a pas de place pour les activités des sens dans quelque chose de sec et de dur, comme on peut le voir à propos de nos os, et des végétaux, qui manifestent bien une certaine sorte de vie en ce qu'ils se nourrissent et grandissent, mais qui, à cause de leur dureté, n'ont pas de sensation ; aussi fallait-il, pour permettre les activités des sens, construire l'ensemble avec les propriétés de la cire, pour qu'il soit possible aux impres-

sions des sens de s'y marquer sans être dissoutes par une excessive humidité ; car dans un liquide l'impression ne dure pas ; il fallait éviter aussi une résistance et une solidité excessives, car il est impossible qu'une impression se marque dans une matière trop résistante.

Le mélange des os et de la chair

Il fallait trouver le juste milieu entre le malléable et le solide, pour que l'être vivant puisse avoir part à la plus belle des activités naturelles, le mouvement des sens. Une matière uniquement malléable, qui céderait facilement, qui n'aurait aucune des activités des corps solides, resterait toujours immobile et flasque, comme les mollusques marins. Aussi, la nature mêle au corps des os solides, elle les unit les uns aux autres et les adapte de façon appropriée, resserre leurs jointures par les ligaments des nerfs, et leur donne une enveloppe de chair sensible, dont la surface est à la fois moins accessible à la douleur et capable d'une meilleure tension.

Ossature et articulations ; rôle de la volonté dans le mouvement

Sur la solidité de cette ossature, comme sur des colonnes qui supportent le poids d'un édifice, la nature fait reposer la masse entière du corps ; mais ce n'est pas une ossature sans articulations qu'elle a mis dans le corps. L'homme serait condamné à l'immobilité et à l'inaction, s'il était fait comme un arbre, qui demeure toujours au même endroit, s'il n'y avait pas les mouvements successifs des jambes qui lui permettent d'avancer, ni le secours des mains, si utiles à la vie. En réalité, grâce à cette invention de la nature, l'organisme est construit pour pouvoir se déplacer et agir ; par le souffle qui se répand spontanément dans les nerfs, la nature introduit dans le corps l'instinct et la force de se mouvoir. C'est de là que nous vient le secours varié des mains, qui tournent en tous sens et s'adaptent à tous nos desseins. C'est pourquoi aussi notre cou peut tourner, notre tête se penche et se relève, notre mâchoire a son activité, nos paupières s'écartent en même temps que nous faisons un mouvement de tête, et tous les autres éléments du corps qui sont articulés peu-

vent effectuer des mouvements grâce à la tension ou au relâchement des nerfs, comme dans une sorte de mécanisme. A l'origine de cette force qui se répand dans les membres, il y a un mouvement de la volonté ; c'est un souffle spontané, régi par les lois de la nature, qui permet cette action en chaque organe. La racine, le principe de tous ces mouvements nerveux, doivent être placés, on l'a démontré, dans la membrane nerveuse qui entoure le cerveau.

Ainsi donc, il n'est pas indispensable, pensons-nous, de pousser plus loin l'étude des organes vitaux, du moment que l'on a suffisamment mis en évidence l'origine du mouvement.

Rôle du cerveau...

Le rôle prépondérant du cerveau dans la vie est clairement manifesté lors des accidents qu'il peut subir. Si une blessure ou une déchirure affecte la membrane qui l'entoure, la mort survient immédiatement, car la nature ne peut résister fût-ce un instant à la blessure ; c'est comme si l'ébranlement des fondations s'accompagnait de la ruine de l'ensemble de l'édifice. Or, l'organe dont la lésion a pour conséquence évidente la mort de l'être doit être reconnu comme la cause principale de la vie.

...du cœur...

D'autre part, chez ceux qui ont cessé de vivre, la chaleur naturelle s'éteint, et le cadavre se refroidit ; aussi faut-il voir également dans la chaleur la cause de la vie. Car ce dont la défaillance a pour conséquence la mort de l'être est forcément ce dont la présence lui permet de se maintenir en vie, il faut bien l'admettre. Une telle force a comme source, comme origine, selon notre conception, le cœur, d'où partent des conduits en forme de flûte, qui se divisent en de nombreuses ramifications, et permettent la circulation d'un souffle de feu et de chaleur qui se répand partout dans le corps.

...du foie

Comme il fallait bien que la nature alimente cette chaleur (car le feu ne s'entretient pas de lui-même, s'il n'est pas alimenté)

comme il convient), les conduits du sang, qui prennent leur source, si l'on peut dire, dans le foie, accompagnent le cheminement du souffle chaud dans toutes les parties du corps, pour éviter que la séparation du sang et du souffle chaud n'entraîne la mort de l'être. Que cela soit une leçon pour les gens qui ne respectent pas la justice : la nature leur enseigne que l'avarice est un mal pernicieux.

Répartition des tâches

Mais seule la Divinité est à l'écart de tout besoin, tandis que l'indigence humaine a besoin d'une aide extérieure pour pouvoir se maintenir ; aussi les trois facultés qui assurent, avons-nous dit, le gouvernement de l'ensemble du corps, permettent-elles l'arrivée dans l'organisme de la matière extérieure, dont la nature, par diverses entrées, introduit en chacune ce qui lui convient.

Le foie est la source du sang qui nourrit le corps

Le foie, qui est la source du sang, a reçu de la nature la charge de veiller à la nourriture du corps. Tout ce qui y est introduit dans ce but lui permet de faire jaillir les sources du sang, comme la fonte des neiges grossit les sources au pied des monts, l'humidité s'infiltrant dans les profondeurs jusqu'aux ruisseaux d'aval.

Le cœur et le poumon : mécanisme de la respiration

L'air présent dans le cœur est introduit par le viscère voisin, que l'on appelle le poumon : ce réservoir à air, par l'artère qu'il contient et qui va jusqu'à la bouche, absorbe l'air extérieur dans la respiration. Le poumon, en son milieu, renferme le cœur ; celui-ci, imitant l'activité incessante du feu, a un mouvement ininterrompu, comparable à celui d'un soufflet de forge, qui lui permet d'aspirer l'air issu du poumon voisin et d'en remplir ses cavités pendant la diastole, ainsi que d'évacuer l'air en combustion, qu'il envoie dans les artères attenantes. Et ceci, sans aucune interruption : pendant la diastole, les cavités du cœur aspirent l'air extérieur, et pendant la contraction l'air est renvoyé dans les artères. Voilà la cause, me semble-t-il, de l'auto-

matisme de notre respiration. Souvent, en effet, tandis que l'esprit est occupé à autre chose ou même complètement absent, pendant un sommeil qui provoque le relâchement de l'ensemble du corps, on observe que la respiration, elle, ne s'interrompt pas, sans que pourtant la volonté lui apporte son assistance.

Mon opinion est que le cœur, entouré par le poumon, auquel le réunit sa partie arrière, impose, par la diastole et la contraction, son mouvement à ce viscère ; c'est sur lui que repose le mécanisme de l'inspiration et de la respiration pulmonaires. Car le poumon est un organe poreux, avec de nombreux conduits, et toutes ses cavités débouchent au fond de l'artère ; aussi sa contraction et sa compression provoquent-elles nécessairement l'expulsion de l'air demeuré dans ses cavités ; tandis que sa dilatation et son ouverture entraînent son extension, et l'air est attiré dans les parties qui s'étaient vidées. Si la respiration est indépendante de la volonté, c'est qu'il est impossible pour une substance ignée de demeurer en repos. Etant donné que la particularité du chaud réside dans son activité de mouvement, et que nous plaçons dans le cœur l'origine de la chaleur, c'est donc bien le mouvement continu de cet organe qui produit dans le poumon le mouvement ininterrompu de la respiration. Voilà pourquoi, quand l'intensité du feu dépasse la limite fixée par la nature, on a la respiration plus rapide des malades brûlés par la fièvre, comme si le cœur se hâtait d'éteindre la flamme qui le brûle grâce à un apport d'air nouveau.

Rôle primordial du cœur : l'appétit

L'indigence de notre nature, le besoin où elle se trouve de tout ce qui est indispensable à la vie, font que ce n'est pas seulement l'air qui lui fait défaut, le souffle capable de réveiller sa chaleur, et qu'elle aspire continuellement à l'extérieur pour se maintenir en vie ; il lui faut aussi se procurer la nourriture nécessaire pour entretenir la masse du corps. C'est la raison pour laquelle la nature supplée à nos insuffisances par la nourriture et par la boisson ; il y a pour cela dans le corps une force naturelle qui attire le nécessaire et repousse le superflu ; et le feu du cœur y apporte une contribution importante. Le plus important des organes vitaux, d'après la théorie que nous avons exposée, c'est

le cœur, lequel, par son souffle chaud, réchauffe chacune des parties du corps; son activité s'exerce de partout grâce à l'efficacité de sa force, comme l'a voulu notre Créateur, car aucune partie du cœur lui-même ne devait rester inactive et inutile à l'égard de l'ensemble. C'est pourquoi le cœur, situé au-dessous et en arrière du poumon, a une double action: attirer à lui ce viscère par son mouvement continu, provoquant ainsi l'élargissement des conduits pour l'inspiration de l'air; et, en soulevant à nouveau le poumon, permettre l'expulsion de l'air qui avait été inspiré. D'autre part, comme la partie antérieure du cœur touche le haut du ventre, il lui communique sa chaleur et stimule son activité: il ne s'agit pas de lui faire aspirer de l'air, mais recevoir la nourriture. Les passages du souffle et de la nourriture sont en effet tout près l'un de l'autre: sur toute leur longueur, ils viennent à la rencontre l'un de l'autre, et ils se rejoignent vers le haut, en sorte qu'ils débouchent au même endroit, et que leurs conduits se terminent l'un et l'autre dans la bouche, où se fait l'entrée de la nourriture, par l'un des conduits, et de l'air, par l'autre. Mais en s'enfonçant dans le corps, ces deux conduits se séparent. Le cœur, qui s'insère entre les deux, au milieu, donne à l'un la force de respirer et à l'autre la force de se nourrir. La nature du feu le porte à rechercher une matière combustible, et il la trouve nécessairement dans l'organe qui contient la nourriture. Plus le feu y est activé par la chaleur voisine, plus il attire ce qui alimente la chaleur; cette attirance, c'est ce que l'on appelle l'appétit.

La nourriture: sa répartition dans le corps

Quand l'organe qui contient la nourriture a absorbé suffisamment de matière, même alors, le feu ne cesse pas son activité: comme dans une fonderie, il permet une sorte de fusion de la matière; ce composé subit une dissolution, puis se répand et s'écoule comme d'un creuset de fondeur dans les conduits voisins. Ensuite les constituants épais de la nourriture sont séparés des éléments plus purs: tout ce qui est léger passe dans des conduits qui mènent à l'entrée du foie, tandis que les résidus matériels de la nourriture sont expulsés vers les conduits plus larges des intestins, dont les multiples circonvolutions arrêtent

un certain temps la nourriture dans les entrailles. Si le conduit était droit, les résidus seraient facilement évacués, mais aussitôt l'être vivant sentirait se réveiller son appétit, et l'homme aurait pour perpétuelle occupation de se nourrir, ce qui relève de la nature animale.

Rôle du foie

Le foie avait un besoin impératif, pour transformer les liquides en sang, de l'aide de la chaleur; or, cet organe, par sa situation, était éloigné du cœur (parce qu'il était impossible, je pense, que le cœur, origine et racine de la force vitale, fût mis à l'étroit par l'autre principe de la vie); aussi, pour éviter les dommages que pourrait causer à notre organisme cet éloignement de la chaleur, il y a un conduit semblable aux nerfs (auquel les savants qui soutiennent cette doctrine donnent le nom d'artère), qui reçoit du cœur le souffle de feu et l'emmène au foie, et cette artère entre dans le foie exactement à l'endroit où se fait l'arrivée des liquides: aussi sa chaleur produit-elle un échauffement de ces liquides, et leur communique-t-elle certaines caractéristiques du feu: c'est le feu qui donne au sang sa couleur pourpre. Il y a ensuite, partant de là, deux conduits jumeaux, semblables à des tuyaux, dont l'un contient l'air et l'autre le sang, pour faciliter le passage de l'humidité qui accompagne le mouvement de la chaleur et en est rendue plus légère. Leurs ramifications se dispersent dans l'ensemble du corps, et se divisent en des quantités de conduits qui y ont leur origine, et qui vont vers tous les organes. Le mélange des deux principes des forces vitales, celle qui partout dans le corps envoie la chaleur, et l'autre qui y diffuse l'humidité, leur permet d'offrir à la force principale qui gouverne notre vie l'indispensable appui de leurs propriétés.

Rôle du cerveau, des méninges et de la moelle épinière. Leurs protections

Cette force principale est celle qui caractérise les méninges et le cerveau, celle qui permet tous les mouvements des articulations, toutes les contractions musculaires, l'envoi du souffle de la volonté dans chacun des organes, et dont la statue d'argile que

nous sommes peut recevoir soudainement activité et mouvement. Car ce qu'il y a de plus pur dans la chaleur, et de plus léger dans l'humidité, s'unit en ces deux forces, en une sorte de mélange intime, pour apporter au cerveau sa nourriture et pour assurer sa conservation, tout cela sous forme de vapeurs. Le cerveau renvoie ces vapeurs, une fois purifiées et rendues plus subtiles; elles irriguent la membrane qui l'enveloppe, laquelle, descendant de haut en bas dans le corps, a la forme d'une flûte: elle suit les vertèbres successives, et descend avec la moelle qu'elle contient jusqu'au bas du dos où elle se termine. Toutes les jointures des os, toutes les articulations, les origines des muscles, reçoivent de cette membrane, comme d'un cocher, l'influx qui produit leur mouvement ou leur repos, avec la force de le réaliser. Aussi lui fallait-il, à mon avis, une protection plus sûre qu'aux autres organes; et en effet, dans la tête, elle est entourée par une double épaisseur osseuse, et dans les vertèbres, elle est protégée par les épines qui se réunissent en des entrelacements variés. Ainsi, elle est garantie des atteintes extérieures par les défenses qui l'entourent.

Protection du cœur

On peut se faire du cœur une idée semblable. Comme une demeure imprenable, il est enfermé entre des défenses très solides, et les os qui l'entourent sont pour lui une véritable fortification. A l'arrière, tout d'abord, il y a le dos, que protègent des deux côtés les omoplates. Sur chaque flanc sont situées les côtes, qui, entourant le cœur, le protègent de toute atteinte. En avant, il est protégé par le sternum et les deux clavicules. Ainsi se trouve assurée, de toutes parts, sa sécurité, contre les menaces de l'extérieur.

Dans la nature, chaque plante tire du même suc terrestre la sève qui lui convient

Il se passe en nous une chose comparable à ce que l'on peut observer, dans le domaine de l'agriculture, lorsque les nuages laissent s'abattre la pluie, ou avec l'irrigation par les canaux: le sol s'en trouve tout arrosé. Mettons, comme exemple, un jardin

où croissent mille essences d'arbres et toutes sortes de plantes, dont la forme, les propriétés, la couleur, dans leur diversité, sont autant de caractères particuliers. Il y a donc, dans un seul endroit, une grande quantité de plantes qui se nourrissent de l'humidité ambiante, et la force qui tonifie chacune est par nature la même; mais chacune, suivant ses particularités, fait subir au suc qu'elle en tire des transformations qui le diversifient. C'est le même suc qui, dans l'absinthe, se charge d'une saveur amère, et qui, dans la ciguë, devient sève vénéneuse; et à chaque autre plante, safran, baumier, pavot, correspond une autre transformation. En l'une ce suc est principe de chaleur, en l'autre, de refroidissement, et dans une autre, de tiédeur. Dans le laurier, dans le jonc, et dans les plantes du même genre, il facilite la respiration; dans le figuier et le poirier, il devient doux au goût; dans la vigne, il produit la grappe, le vin; il donne aussi le jus de la pomme, le rouge de la rose, la blancheur du lis, le bleu profond de la violette, la teinte pourpre de la jacinthe; bref, toutes les plantes de la terre, dont la croissance est le fait d'un seul et même suc, et qui se distinguent pourtant, par la forme, l'espèce, les propriétés, en un grand nombre de classes différentes.

De même, chaque organe du corps transforme selon ses besoins la nourriture qui lui parvient

Dans le champ animé que nous sommes, c'est un miracle de ce genre qui est accompli par la nature, ou plutôt la nature du Seigneur. Os et cartilages, veines et artères, nerfs et articulations, chairs, peau et graisses, cheveux, glandes, ongles, yeux, narines et oreilles, toutes choses du même genre, et mille autres encore, bien que leurs différents caractères mettent entre elles des distinctions, n'en ont pas moins une seule et même nourriture, qui s'adapte aux besoins de la nature de chacune: chaque organe transforme selon ses besoins la nourriture qui lui parvient, et l'adapte à sa nature particulière. S'il s'agit de l'œil, l'aliment se mêle à l'organe de la vue, et comme dans l'œil il y a différentes membranes, la nourriture se distribue entre elles en s'adaptant à chacune. Le flux s'est-il répandu dans les organes de l'ouïe? Il se mêle à l'appareil auditif; si c'est dans les lèvres, il devient

lèvre; il prend la rigidité de l'os, se fait tendre dans la moelle, prend la tension du nerf, se tend avec la peau pour envelopper la totalité du corps, pénètre dans les ongles, et, pour faire pousser les cheveux, se fait vapeur légère: si les conduits par où il passe sont tortueux, les cheveux qu'il fait pousser sont épais et bouclés, tandis que si ces vapeurs qui feront pousser les cheveux peuvent progresser en ligne droite, ceux-ci seront raides et droits.

Retour au sujet essentiel: l'âme et le corps ont la même origine, ils existent tous deux semblablement dès la conception; ils évoluent ensuite

Mais nous voici bien loin de notre sujet, à nous appesantir sur les œuvres de la nature, à essayer de décrire la nature des éléments qui composent chaque organe, ceux qui sont indispensables à la vie, ceux qui servent à son bien-être, et tous les autres, bref, ceux que nous avons distingués dans la division que nous avons faite précédemment⁴. En réalité, notre propos était de montrer que l'origine, la semence pour ainsi dire de notre être, n'est pas une âme sans corps, ni un corps sans âme; mais que, né de corps animés et vivants, tout être est vivant et animé dès son origine: la nature humaine le reçoit alors comme une nourrice, et le nourrit des forces qui lui sont propres; elle donne sa nourriture à l'une et à l'autre partie de cet être, qui ont toutes deux une croissance proportionnée. Car, dès l'origine, dans la formation de l'être, qui témoigne de l'art et de la science de la nature, l'âme qui lui est liée manifeste déjà sa force. Certes, elle n'apparaît que de façon obscure au début, mais ensuite elle n'en éclate pas moins en toute clarté, comme l'instrument privilégié dont se sert le corps.

C'est ainsi que l'œuvre du sculpteur, progressivement dégrossie, parvient à sa forme définitive

C'est la même chose dans le travail du sculpteur. Voici un artiste qui doit sculpter dans la pierre la forme d'un être vivant:

4. Au début du chapitre.

une fois défini son projet, il commence par dégager de la masse son bloc de pierre; ensuite, il dégrossit l'ensemble, et arrive, dans cette ébauche, à une certaine ressemblance avec le modèle qu'il a conçu, en sorte que même un profane, à cette vue, peut deviner le but de l'artiste. Maintenant, il sculpte les reliefs, s'approchant davantage du modèle auquel doit ressembler son œuvre. Ensuite, quand son travail a fait surgir de la matière la forme parfaite et exacte, l'œuvre est achevée; elle est maintenant un lion, ou tout autre motif sculpté par l'artiste, cette pierre qui, peu de temps auparavant, n'exprimait rien. Ce n'est pas que la matière ait changé de substance en prenant cette forme; la vérité est que la matière a reçu une forme grâce au travail du sculpteur.

Notre être se modèle de la même façon, progressivement

Si l'on imagine quelque chose de semblable à propos de l'âme, on ne sera pas loin de la vérité. La nature, qui fait tout avec art, prend en elle-même une matière homogène, qui est cet élément sorti de l'homme, et crée une sorte de statue. Dans l'exemple précédent, un premier travail, bref celui-là, dégageait de la pierre la forme voulue: résultat d'abord grossier, mais qui sera parfait une fois le travail achevé. C'est ainsi que se modèle notre être: la forme de l'âme est en rapport avec le corps qui la contient: elle est inachevée dans un corps inachevé, puis achevée dans un corps achevé.

Cette évolution est rendue nécessaire par le mal, qui empêche la perfection de se manifester dès l'origine

Bien sûr, elle serait parfaite dès le début, si l'intervention du mal ne venait mutiler la nature. Mais comme notre nature relève de ce mode de génération soumis aux passions qui est celui des animaux, il est impossible que dans la création de l'homme brille aussitôt l'image divine; il faut un cheminement progressif pour que l'homme, à travers la lourdeur et la grossièreté qui marquent son âme, puisse parvenir à la perfection. Une telle façon de penser est conforme à l'enseignement du grand Apôtre, dans la lettre aux Corinthiens: « Lorsque j'étais enfant,

je parlais en enfant, je raisonnais en enfant; une fois devenu homme j'ai fait disparaître ce qui était de l'enfant » (1 Co 13, 11). On ne peut supposer que dans l'homme adulte s'introduit une âme différente de celle qui caractérisait le jeune homme, et qui chasserait la pensée de l'enfant pour faire place à celle de l'adulte; c'est la même âme, qui est inachevée chez l'un, et qui chez l'autre accède à la perfection. Des plantes qui peuvent grandir, on dit qu'elles vivent, et à propos de tout ce qui participe à la vie et au mouvement naturel, on ne saurait parler d'inanimé; il n'est pourtant pas question, assurément, de dire que ce genre de vie participe à la perfection de l'âme. S'il y a dans les plantes une certaine activité vitale, elle ne va pas jusqu'aux mouvements de la vie sensitive. S'il y a de surcroît chez les animaux une certaine force animée, elle n'arrive pas non plus à la perfection, car elle n'est pas non plus douée de raison et de pensée. C'est pourquoi nous disons que la véritable âme, l'âme parfaite, c'est l'âme humaine, qui se manifeste dans toutes nos activités. Quant à toutes les autres formes de participation à la vie, c'est par abus de langage que nous les déclarons « animées »⁵: en elles, point d'âme parfaite, mais tout au plus quelques éléments d'activité animée, que l'on retrouve d'ailleurs, caractères superflus, dans l'être humain, comme nous l'apprenons dans le récit mystique où Moïse raconte l'origine de l'homme, et ceci, à cause de cette inclination vers les passions qui nous caractérise. D'où le conseil de Paul à ceux qui veulent l'écouter: s'attacher à la perfection; et la façon d'atteindre ce but, il la définit ainsi: il faut dépouiller le vieil homme et revêtir l'homme nouveau, renouvelé à l'image du Créateur (Ep 4, 22-24).

Revenons donc à la grâce de la ressemblance divine, dans laquelle Dieu, à l'origine, créa l'homme, en disant « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance ». A Lui gloire et puissance, dans les siècles des siècles. Amen.

5. Tout cela a été développé notamment au ch. 15.

Pour mieux tirer profit de ce livre

Idées-forces de « la Création de l'homme »

I. GRÉGOIRE DE NYSSE ET LA BIBLE

1. L'interprétation littérale

Dans le commentaire de la Genèse, de la création de l'homme plus particulièrement, Grégoire se tient près du sens littéral. Il cherche à découvrir à la fois ce que veut dire le rédacteur et l'enchaînement historique des faits. Il recourt même à l'étymologie des mots, selon le procédé de l'école, par exemple Adam, qui signifie le « terreux », de même pour le sens de « cœur » ch. 12, de « connaissance » 20, chez les Juifs.

Le livre use fréquemment de citations bibliques. Celles tirées des Psaumes, par exemple pour la résurrection, sont loin d'avoir une force probante, ch. 25. Il en était de même dans la *Catéchèse de la foi*, ch. 13 et ch. 4 (pour la Trinité).

2. Utilisation du sens figuré

Dans ses premières œuvres, Grégoire est réservé vis-à-vis de l'allégorisme alexandrin. Ici il recourt une seule fois au sens figuré, pour interpréter « le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal » ch. 19. Le sens obvie allait contre la thèse qu'il cherche à défendre : l'homme avant le péché ne connaissait ni nutrition ni vie sexuelle.

3. Une certaine incohérence

Comme dans la *Catéchèse de la foi*, Grégoire est préoccupé ici de rendre recevable le donné révélé. Préoccupation apologétique

qui motive sa démarche et son argumentation, qui peuvent varier d'un cas à un autre. C'est ainsi que «Faisons l'homme» est une fois interprété comme un recueillement de Dieu, avant de créer l'homme, ch. 3, une autre fois, selon la tradition d'Irénée et de Théophile, dans un sens trinitaire, ch. 6.

Autre exemple: Adam, «le terreux» est pris comme un nom collectif, ch. 22, ce qui correspond d'ailleurs à l'exégèse moderne, mais Eve est présentée comme un personnage strictement historique, ch. 20.

Il faut comparer les affirmations doctrinales non seulement à l'intérieur d'un ouvrage mais avec les autres œuvres, surtout postérieures, où la pensée se clarifie, pour parvenir à saisir la véritable pensée de Grégoire. «Le paradis» dont il est question semble pris ici comme un lieu, ch. 17, 20; ailleurs comme un état. Voir *Catéchèse*, ch. 8: restauration de «la beauté primitive».

II. DIEU ET LA CRÉATION

Grégoire ne s'appesantit pas sur le mystère de Dieu; celui-ci se laisse découvrir à travers son œuvre. Pour la théologie ancienne, la création est la première révélation de Dieu, prophétie de la nouvelle.

1. L'action de Dieu

L'œuvre de Dieu manifeste sa puissance, ch. 1; 23; 26, sa sagesse, ch. 1; 16; 22, sa providence, ch. 7; 16.

2. Dieu dans l'histoire du salut

A plusieurs reprises, Grégoire montre la présence et l'action du Christ dans l'histoire du salut, qu'il appelle comme Irénée «l'économie» ch. 25. Dieu mène les hommes et les événements, ce qui apparaît dans les prophéties plus particulièrement, ch. 13. Dieu voit à l'avance les événements, le déroulement de l'histoire, son aboutissement et son achèvement, ch. 22. Ce qui

lui permet d'annoncer notre résurrection future, ch. 25. Les miracles de Jésus et sa résurrection elle-même l'annonçaient déjà, 25.

3. Dieu et la création

En cosmologie, le traité de la *Création*, prend nettement position contre plusieurs thèses de la philosophie grecque:

— La nature n'est pas coéternelle à Dieu, ch. 24.

— La préexistence des âmes à leur «chute dans un corps», thèse platonicienne, qu'Origène lui-même acceptait, est ici nettement rejetée, ch. 28. Ce qui montre que Grégoire prend ses distances par rapport au maître alexandrin.

III. LA CRÉATION

Même si Grégoire est avant tout préoccupé de développer la création de l'homme, il la situe dans l'ensemble de l'œuvre créée, que son frère avait analysée dans son *Hexaemeron*, ou «l'Œuvre des six jours». Il ne cherche ni à corriger ni à reprendre ce qui avait déjà été exposé. Voir le préambule.

1. Caractéristiques de la création

Il faut nettement cerner la création, dans un éclairage chrétien. Non seulement il existe une différence infranchissable entre le créé et l'Incréé, mais le créé ne peut participer à la nature éternelle de Dieu, ch. 24.

Les caractéristiques positives sont: pesanteur et légèreté, fixité et mouvement, quatre éléments: terre, ciel, air et eau, ch. 1.

2. La création et l'homme

Grégoire situe surtout la création dans ses rapports avec l'homme. Il rejette la thèse stoïcienne qui fait de l'homme «un microcosme» ch. 16: l'homme n'est pas une réduction du créé mais en est le maître, le roi. Il le perçoit et ne le subit pas, ch. 1.

3. Ressemblances et différences

Comme la création, l'homme est soumis au temps et au devenir, comme le monde animal l'homme est doué de sexualité, en vue de la procréation: il est limon pris de la terre, ch. 18.

L'homme s'en distingue par l'âme et par l'esprit, ch. 8; 15. Pour cette raison, il faudrait éviter de parler de « l'âme » des animaux, ch. 15.

4. Temps et sexualité

Deux données surtout, dans la pensée de Grégoire, lient l'homme au reste de la création et le rendent solidaire de lui: la dimension du temps et la sexualité.

Le temps n'est pas « une prison » comme dans le platonisme mais une donnée providentielle, le temps de la patience et du mûrissement, ch. 22, le temps aussi de l'éducation progressive, qui mène l'homme à son achèvement, ch. 29; 30, cf. 25.

La sexualité, liée au péché, est aussi liée à la création inférieure et au devenir. Elle est une nécessité pour propager l'humanité, ch. 22. Elle disparaîtra avec le temps dans « le royaume futur », ch. 21; 22.

IV. L'HOMME

La première partie (1-15) développe la structure « naturelle » de l'homme, qui permet le dialogue avec les interlocuteurs païens et leur anthropologie. A partir du ch. 16, le véritable sens de l'homme est donné par la révélation, Gn 1, 26: « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance. »

1. Approche de l'homme

Grégoire procède par approches successives, tout en développant sa thèse. Il faut noter ces touches progressives: l'homme est « paradoxe », préambule, l'homme est « mélange », ch. 2, l'homme est « le roi de la création », ch. 5-6. L'homme finalement est « mystère », ch. 11.

2. Radioscopie de l'homme

Comme Basile, Grégoire se pique de connaissances philosophiques, physiologiques et scientifiques, qui paraissent ici, ch. 13; 30.

Grandeur et misère de l'homme

Grégoire développe la structure de l'homme: sa stature debout, ch. 8, sa parole, ch. 9, ses sens, ch. 10, commandés par l'esprit, ch. 10.

Tour à tour, il en décrit les caractéristiques: larmes et rire, ch. 12, le sommeil et les rêves, ch. 13, le mélange de corps et d'âme dont il cherche à cerner le rapport intime, qui demeure mystérieux, ch. 12; 14; 29; 30.

3. L'homme « à l'image et à la ressemblance »

Thème qui est au centre de l'exposé théologique mais qui est également une des thèses centrales de toute la pensée de Grégoire. « Point de départ et but de toute l'histoire humaine », remarque W. Völker. Ici le chapitre essentiel est le ch. 16.

Ressemblance et différence

Dieu est être, éternel, immuable, sans changement ni passions.

L'homme *a*, il reçoit comme don, il passe du non-être à l'être, il est soumis au changement, aux passions, données du temps.

L'esprit de l'homme le fait participer au mystère de Dieu, en quelque sorte à son incommunicabilité, ch. 11.

Liberté

Dieu a fait don à l'homme de la *liberté*, cadeau royal, qui doit diriger sa vie, ses actions, ses énergies, l'utilisation des passions et du sensible, ch. 16; 22.

Condition temporelle de l'homme

L'homme concret, celui que nous découvrons l'histoire, apparaît soumis aux passions et à la mort, doué de sexualité, ch. 22. D'où

vient ce mal? Grégoire est ici moins explicite que dans la *Catéchèse de la foi*. Cf. ch. 5-8; 21; 39.

Le mal ne vient ni des passions (que l'homme peut diriger), ni de la sexualité, dont la finalité bien que provisoire est positive, ch. 17; 18. (Sur cette question Grégoire est plus net dans la *Catéchèse*.) Ici comme dans la *Catéchèse*, Grégoire met en évidence la responsabilité du Tentateur, ch. 20, dont parle la Genèse explicitement. Voir aussi *Catéchèse*, ch. 6.

Comme la tradition ancienne, Grégoire limite le mariage à la procréation. Voilà pourquoi l'humanité une fois complète, mariage et sexualité n'ont plus de raison d'être, ch. 17, dans la béatitude.

Création et résurrection

Si la résurrection des corps occupe une place si importante dans le traité de la *Création* (comme d'ailleurs dans la *Catéchèse*), c'est qu'elle est la fin de la création. Elle est la victoire du Christ, au travers et au-delà de toutes les péripéties de l'histoire. Grégoire y revient sans cesse ici, ch. 18; 21; 22; 25; 26; 27.

Grégoire la situe d'abord dans l'économie du salut, où les diverses résurrections opérées par le Christ l'annoncent et la prophétisent. La résurrection du Christ en fournit le gage et le signe, ch. 25. Mais l'auteur ne perd pas de vue ses interlocuteurs, surtout païens. Il veut leur montrer que la résurrection est non seulement possible mais vraisemblable, ch. 26. Grégoire distingue nettement le fait et l'explication, qu'il avance avec modestie, ici et à plusieurs autres reprises, ch. 16 à deux reprises. (Voir la note 1.)

Un homme désigne toute l'humanité

Le nom collectif d'Adam désigne l'humanité tout entière, qui constitue « l'image et la ressemblance de Dieu », ce qui est vrai au départ, et plus vrai encore à l'arrivée, au terme de l'histoire. « Toute la nature humaine, des origines jusqu'à la fin, est donc une seule image de Celui qui est », ch. 16, Dieu et son Verbe incarné, ch. 16.

Index des citations bibliques

Vu le sujet du traité, on n'est pas étonné de trouver de nombreuses citations de la *Genèse*. Les citations des *Psaumes* sont également abondantes. La même phrase de *Daniel* est trois fois reprise.

Dans le Nouveau Testament, à côté des Evangélistes, c'est principalement Paul dont les phrases reviennent sous la plume de Grégoire. La 1^{re} lettre aux Corinthiens est très souvent citée, mais l'*Épître aux Hébreux* sous-tend largement la méditation des ch. 20, 22 et 23.

<i>Genèse</i>		<i>2 Rois</i>	
1,1	ch. 1 *	5	27
1,26	3, 4, 5, 6, 16, 30	<i>Psaumes</i>	
1,27	16	7,10	12
1,28	22	37,4	19
1,29	15	49,21	17
2,4	1	84, 2, 11 et 13	22
2,7	28	94,9	6
2,8	19	95,4	22 et 26
2,16	19	104, 29-31	
3,6	20	et 35	25
39-41	13	144,4	20
<i>Exode</i>		<i>Proverbes</i>	
33,17	20	3,18	19

* Se renvoyer aux chapitres du livre.

<i>Qohélet (Eccl.)</i>		<i>Jean</i>	
1,8	10	1,1	5
		4,49 sqq	25
<i>Ecclésiastique (Sir.)</i>		7,13	19
24,19	19	7,13-15	25
		10,4-5	30
<i>Isaïe</i>		11,1-44	25
12,3	9	13,35	5
		<i>Romains</i>	
<i>Daniel</i>		11,34	11
2	13	14,17	18
7,10	17		
13,42	16, 22 et 29	<i>1 Corinthiens</i>	
		2,14-16	8
<i>Amos</i>		2,15	20
8,11	19	3,1	8
		13,11	30
<i>Matthieu</i>		15,12	25
4,4	18	15,47, 51-52,	
6,25	28	54	22
7,23	20	<i>Galates</i>	
		3,28	16
<i>Marc</i>		<i>Ephésiens</i>	
5,22	25	Citation erronée au chapitre 8	
12,16	16	4,22-24	30
12,28-34	8		
13,1	25	<i>Colossiens</i>	
		3,1	18
<i>Luc</i>		<i>1 Thessaloniciens</i>	
4,23	25	4,16	25
4,38	25	4,17	22
7,11	25	5,23	8
16,19	27	(attribuée faus-	
17,12-19	27	sement à	
19,43	25	<i>Ephésiens</i>)	
20,35-36	17		
23,27-29	25		

<i>Hébreux</i>		<i>2 Timothée</i>	
5,14	20	2,19	20
11,3	23		
11,11,13-		<i>1 Jean</i>	
16,40	22	4,7-8	5

Bibliographie sommaire

Questions philosophiques et scientifiques

- Jean BRUN, *Le Stoïcisme*, coll. « Que sais-je ? » Paris, 1969. (Rapide introduction.)
- B. FARRINGTON, *La science dans l'antiquité*, coll. « Petite bibliothèque Payot », Paris, 1967. (Livre accessible et facile à trouver.)
- M. LAFFRANQUE, *Poséidonios d'Apamée*, Paris, 1964. (Thèse universitaire, de niveau supérieur et technique.)

Exégèse de Grégoire de Nysse

- J. DANIELOU, « Introduction » à la *Vie de Moïse*, SC 1 bis. Paris, 1954.
- J. DANIELOU, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden, 1970.
- (Collectif) *Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Colloque, Chevetogne, 1969, publié en 1971 (Excellente contribution de M. Alexandre, « La théorie de l'exégèse dans le *De opificio* et *In Hexaemeron* », pp. 87-110.
- B. de MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris, 1980, pp. 241-269.

Théologie de Grégoire de Nysse

Grand public :

- « Connaissance des Pères », cours 4, Desclée de Brouwer, 1982.
- Sœur PETERS, *Lire les Pères de l'Eglise*, Paris, 1981, pp. 563-589. (Vue d'ensemble.)

De niveau plus technique :

M. CANEVET, art. *Grégoire de Nysse*, dans Dictionnaire de Spiritualité, VI, 971-1011.

J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris, 1944. (Livre fondamental, technique mais encore lisible.)

R. LEYS, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris-Bruxelles, 1951 (Une thèse de théologie.)

Textes de Grégoire

Coll. « Pères dans la foi », *Catéchèse de la foi*, 1978 ; *Les Béatitudes*, 1979.

« Quand vous prierez » : *La prière du Seigneur*, Paris, 1982.

« Sources chrétiennes » : *La Création de l'homme* ; *Traité de la virginité* ; *Vie de Moïse* ; *Vie de sainte Macrine*. (Tous ces ouvrages sont dotés d'excellentes introductions.)

Autres publications :

Vie de Macrine dans *La Femme* (coll. Ichthus) ; *La colombe et la ténèbre*, textes choisis par J. Daniélou, Paris, 1967.

DANS LA MÊME COLLECTION

TITRES À PARAÎTRE

Ancien Testament

La Genèse : Huit homélies de Jean Chrysostome
Textes commentés par Césaire d'Arles.

La création de l'homme, par Grégoire de Nysse.

Isaïe : 9 homélies d'Origène.

Les textes messianiques commentés par Augustin, Maxime, Bernard.

Les Psaumes : Commentaire des principaux psaumes par les Pères latins et grecs : Basile, Eusèbe, Origène, Grégoire le Grand, etc.

Les Thèmes bibliques : Traité des mystères d'Hilaire de Poitiers, L'Arche de Noé (Grégoire d'Elvire), L'Exode (Eusèbe), Le Signe de Jonas (Pierre Chrysologue), Le mystère du Temple (Origène), La synagogue et l'Eglise (Césaire).

Les Personnages bibliques : Abraham (Grégoire de Nysse), Moïse (Augustin), David (Hippolyte), Job (Jean Chrysostome), Elie (Eusèbe d'Emèse), Daniel et Suzanne (Asterius).

Nouveau Testament

Marc: Homélies de Jérôme.

Matthieu: Homélies de Pierre Chrysologue.

Luc: Les thèmes de la miséricorde: Pécheresse, Fils prodigue, Brebis perdue.

Jean: Les grands thèmes commentés: Prologue (Scot Eri-gène), Samaritaine (Augustin), Inhabitation de l'Esprit (Cyrille de Jérusalem), Résurrection de Lazare (Jean Chrysostome), Discours après la Cène (Grégoire le Grand).

Première lettre de Jean (Augustin).

L'épître aux Romains (Jean Chrysostome).

Lecture de l'Écriture par Irénée (Adversus haereres, L. III-V).

Les volumes seront courts, d'environ 164 pages, au prix d'environ 45 francs. L'association Migne reçoit des souscriptions et fournit les volumes au fur et à mesure de leur parution franco avec **une réduction de 20 %**. Les membres bénéficient de prix encore plus avantageux.

Pour souscrire – et pour information – veuillez écrire ou retourner dès à présent le bulletin ci-joint. Merci.

Dans l'histoire du christianisme, Grégoire de Nysse le premier s'interroge : Qu'est-ce que l'homme ? Quel est le sens de l'homme chrétien ?

Qui pourrait ne pas se sentir concerné, au plus intime de son être et de son existence par cette interpellation ? La réponse qu'apporte Grégoire est une réflexion, sous le regard de l'incroyant ou du mal-croyant, puisée dans le livre du Commencement, la Genèse. Il creuse dans toute son épaisseur la parole de l'Écriture : "Forgé à l'image et à la ressemblance de Dieu", pour y déchiffrer le "mystère" de l'homme, qui seul tient compte de toutes ses aspirations.

ISBN : 2-220-02382-6

57 F

LES PERES DANS LA FOI

"Les pères dans la Foi". Cette collection offre à tous les chrétiens qui désirent nourrir leur foi des textes d'importance majeure. Ces derniers sont généralement brefs mais toujours donnés dans leur intégralité. Ils manifestent que la Tradition Vivante répond aux interrogations des chrétiens d'aujourd'hui. Ceux-ci, comme leurs frères de tous les temps, ne doivent-ils pas rendre compte de l'espérance qui est en eux ?

DESCLEE DE BROUWER